ANTICHITÀ ALTOADRIATICHE
XXXIX

STORIA ED ESEGESI IN RUFINO DI CONCORDIA



UDINE
ARTI GRAFICHE FRIULANE
1992

PRESENTAZIONE

A due anni circa dalla celebrazione del secondo Convegno Internazionale di Studi su "Esegesi e Storia in Rufino di Concordia", esce il volume degli Atti.

Un contributo, anche questo, estremamente importante e rigoroso, sulla ricca e complessa personalità del Concordiese ch'ebbe tanta importanza nella storia della cultura fra la fine del IV e l'inizio del V secolo e che, purtroppo, talune incomprensioni l'hanno lasciato in disparte per troppo tempo.

Nessuna circostanza è più proficua di un convegno di studi, per sviluppare un discorso di riscoperta e di ricerca, perché in esso gli studiosi trovano l'opportunità d'incontrarsi, di confrontarsi e di sottoporre il risultato delle loro indagini alla discussione viva ed immediata, e quindi di avvertire lo stimolo di nuove ipotesi e nuove elaborazioni. Ciò specialmente per studiosi che provengono da aree culturali e nazioni diverse, e che magari si sono conosciuti solo attraverso le loro produzioni scientifiche. In tal caso il convegno diventa l'occasione più propizia per incrementare gli studi sul personaggio, sulla sua opera e sul suo tempo e fare, quindi, il punto sulla situazione degli stessi studi.

Occorre anche dire che neppure questo secondo convegno esaurisce gli interessi di studio su Rufino di Concordia, è un passo avanti, certamente, ma occorre lavorare ancora molto, perché le tematiche che Rufino ha trattato sia dal punto di vista storico, esegetico, ermeneutico, liturgico, teologico, spirituale sono ancora molto aperte e promettenti.

Altri convegni sono, quindi, auspicabili e necessari.

Le difficoltà per operazioni del genere non provengono dagli studiosi; tutti sino ad ora hanno accolto l'invito con favore, ed hanno portato il loro contributo con grande impegno, come lo attestano gli stessi Atti. Ed anche questa è una dimostrazione di quanto sia

presente e considerata la figura di Rufino nell'alta cultura contemporanea europea.

Né si può dire che sotto il profilo organizzativo e sotto quello della rispondenza del pubblico non vi siano stati riscontri assai confortanti.

Ma dopo queste due esperienze si è fatto chiaro che è necessario un diretto coinvolgimento delle realtà istituzionali locali - civili o religiose - per dare stabilità ed avvenire ad una iniziativa che deve diventare periodica, anche se con scadenza pluriennale. Perché Rufino, non sembri superfluo ripeterlo, è una personalità culturale di livello europeo, che valorizza la sua stessa città di origine e che la può porre nel circuito dei grandi appuntamenti culturali internazionali.

Per questo occorre lo spirito costruttivo di chi guarda all'unione ed alla valorizzazione delle forze per il raggiungimento di un obiettivo superiore, uno spirito che garantisca condizioni e supporti per la realizzazione di un progetto di grande respiro.

Gli Atti del primo convegno - due volumi -, sono andati esauriti in breve tempo e la distribuzione di essi ha raggiunto molte Università, Accademie ed Istituti scientifici italiani e di vari paesi europei.

Nell'approntare il volume degli Atti del secondo convegno si è ritenuto utile riportare le relazioni integrali, anche nelle lingue originali e di provvedere, per quelle straniere, un ampio riassunto per il lettore italiano non specialista. Per l'opera di traduzione si deve rendere qui atto di riconoscenza alle gentili signore: Maddalena Tasca, Maria Veronese, Bruna Battel, Ortensia Gobbo.

Non tutte le relazioni, come si potrà verificare dal confronto con il programma, sono state riportate. Alcune hanno trovato collocazione altrove (ad esempio quella di M. Sordi), altre non sono state inviate in tempo utile. Si tratta comunque di quelle attinenti agli studi su Julia Concordia, che potranno trovar posto in pubblicazioni di storia concordiese.

Nello scorso anno, due dei più illustri studiosi italiani del mondo classico ci hanno lasciato e cioè il prof. Massimiliano Pavan dell'Università "La Sapienza" di Roma ed il prof. Francesco Della Corte dell'Università di Genova. Dobbiamo a loro gratitudine per la collaborazione, l'entusiasmo e la simpatia che, sin dai lavori preparatori del primo convegno, ci hanno dimostrato e per l'avvallo che con la loro autorità e competenza han voluto dare all'operazione di ricupero e di valorizzazione di Rufino e di Julia Concordia.

Il convegno ha avuto il suo svolgimento in tre sedi, tutte molto vicine, a Concordia Sagittaria, a Portogruaro ed a Sesto al Reghena e ciò per dar modo ai partecipanti di fruire di ambienti e località particolarmente significativi sotto il profilo storico e turistico. La partecipazione al convegno da parte del pubblico è stata, anche questa volta, buona, circa 150 persone hanno seguito i lavori. Un particolare ringraziamento va rivolto al vescovo diocesano mons. Sennen Corrà che ci ha onorati della sua presenza durante i lavori.

Vanno, infine, doverosamente e per riconoscenza citati gli Enti Pubblici che ci hanno favorito con un contributo finanziario, per la realizzazione del convegno e la pubblicazione degli Atti: Regione Veneto, Provincia di Venezia, Comune di Sesto al Reghena, diocesi di Concordia-Pordenone.

Sotto il profilo dell'organizzazione scientifica si deve un ringraziamento che non ha misura ai professori Antonio Quacquarelli, dell'Università "La Sapienza" di Roma, e a don Giorgio Fedalto dell'Università di Padova.

Antonio Scottà
Segretario del Convegno

PROGRAMMA DEL CONVEGNO

Venerdì 18 maggio a Concordia Sagittaria, presso la "Basilica Apostolorum".

Ore 15. Saluto delle autorità e presentazione del II° convegno. Prolusione (A. Quacquarelli). L'"*inventio crucis*" in Ambrogio e Rufino (M. Sordi). la monetizzazione romana all'epoca di Rufino (F. Panvini-Rosati). Concordia e le Venezie tra V e VI secolo (M. Pavan). Recenti scoperte nell'area nord-ovest di Concordia: il teatro (E. Balestrazzi Di Filippo).

Sabato 19 maggio a Portogruaro, presso l'Istituto Marconi.

Ore 9. La prefazione di Rufino alle pseudo-clementine (E. Bammel). Il discorso parabolico nella traduzione rufiniana delle omelie del Levitico (U. Rapallo). Impronte semitiche nella versione rufiniana del commento al Cantico dei cantici (A. Ceresa-Gastaldo). L'attività letteraria di Rufino durante la controversia origeniana (M. Simonetti).

Ore 12. Discussione.

Ore 15.30 Elementi per una biografia di Rufino (G. Fedalto). La giurisdizione romana in tema di enti locali: colonie e municipi (GB. Impallomeni). Sussistenza di forme di paganesimo in epoca tardo antica a Concordia (P. Croce Da Villa). Il contributo di Dario Bertolini allo studio dell'epigrafia concordiese (G. Cuscito). Passi discussi nella traduzione rufiniana del "Peri Archon" di Origene (N. Pace).

Ore 18. Discussione.

Domenica 20 maggio, nella sala superiore dell'Abbazia di Sesto al Reghena.

Ore 9. Le prefazioni di Rufino alle sue traduzioni di opere origeniane (H. Crouzel). Il canone delle scritture di Rufino (Y.M. Duval). La traduzione di Rufino del commento di Origene all'epistola ai Romani e la controversia pelagiana (C.P. Hammond-Bammel). Vescovi e monaci presentati come apostoli e profeti contemporanei (F. Thelamon).

Ore 11.30. Discussione.

Ore 12.30. Chiusura del convegno (A. Quacquarelli).

NOTA BENE Il testo che fa fede dal punto di vista scientifico è il contributo in lingua originale; la traduzione pertanto è fatta a beneficio del lettore italiano non specialista.

STORIA ED ESEGESI
IN RUFINO DI CONCORDIA

Antonio Quacquarelli

PROLUSIONE

Come dissi qui a Concordia, la mattina del 18 settembre 1986, nella prolusione del I Convegno, l'Accademia Bessarione, la più antica di quelle sorte a Roma nel Quattrocento, ha sempre mirato a collegare la cultura del popolo della Chiesa locale a quella universale. Oltre alle conferenze in aula, l'Accademia prepara Convegni di studio recandosi nei centri in cui si possono sviluppare particolari indagini. Dopo i risultati raggiunti col primo Convegno, per le aperture che si sono avute, si è notato che Concordia richiamando Rufino cui diede i natali ha ancora molto da dire. Le ricerche non possono esaurirsi nel giro di pochi anni specialmente per Rufino che tocca il campo sterminato di Origene e l'esegesi biblica. Nel I Convegno si delimitò il campo delle indagini perché sembrava che i lavori si conchiudessero *quoad se*. Ma la partecipazione di molti illustri studiosi che si sono profondamente impegnati ha dato solide risultanze facendo allargare la visione che prima si poteva avere di Concordia e di Rufino. I Convegni o si fanno sotto la spinta della *cognitio rerum per causas* oppure hanno luogo per seguire una moda purtroppo invalsa di appagare piccole ambizioni locali. In Italia non c'è amministrazione comunale che non dia spunti per preparare incontri e Convegni in ogni settore dell'espressione culturale.

Il termine cultura oggi è molto esteso per la materia e per il pubblico e questo può portare ad un malinteso. L'Università di Macerata l'anno scorso celebrò un convegno tenutosi dal 20 al 22 aprile 1989 dal titolo: "La traduzione dei classici greci e latini oggi: problemi, prospettive, pubblico". Durante i lavori si avvertì l'esigenza di richiamare l'attenzione a non leggere gli autori antichi con gli occhi e la mentalità di oggi, attribuendo loro princìpi e ideali che non avevano, come quelli truccati dei nostri giorni. Si è condannato un metodo che privo di sensibilità storica, non fa ricostruire il mondo che quegli autori hanno espresso. La discussione non poteva non cadere anche sulla Patristica che faceva parte del programma e che per la traduzione del suo linguaggio presenta serie difficoltà. Mentre

nel passato era una condanna che rimaneva circoscritta a gruppi di dotti, ora, invece, per l'insoddisfazione che ne deriva l'accusa viene da ogni parte e si vuole che il passato sia ricostruito attraverso le sue linee più autentiche. Non si tratta di ridurre il tutto alle coordinate ortodosse o eterodosse, ma di ben altri motivi del profondo spirituale. Un autore va letto per quanto comunica non per quello che non dice. Anche per Rufino spesso ci sostituiamo con tesi che non trovano riscontro nelle sue pagine. E' un rilievo che nasce da esperienza sofferta, per un richiamo alla realtà delle cose.

Oggi il problema più urgente che si pone è quello della fruizione molto allargata delle risultanze scientifiche le quali per sopravvivere non possono che defluire nel quotidiano; se non defluiscono provocano uno iato fra ricerca e pubblico. A ciò ottenere, la ricerca non può più essere settoriale, ma interdisciplinare, nel senso che le risultanze di una disciplina hanno da inserirsi nell'altra fecondandola. La multidisciplinarità non è la interdisciplinarità; l'una è sul piano orizzontale dell'accostamento indefinito delle discipline, l'altra, invece, è con rigore astretta a quelle che in modo evidente, interagiscono dinamicamente tra loro e sono controllabili sia sul piano verticale che orizzontale. Diversamente vengono a sfuggire ad ogni ricerca rigorosa. La quantità di lavoro della ricerca interdisciplinare è urgente perché ha bisogno di più verifiche e non si esaurisce mai. Ma su questo ho molto discusso nei Complementi interdisciplinari di Patrologia da me coordinati (Città Nuova Editrice, Roma 1989, pp. 179-180).

Il primo convegno ci ha incoraggiato a proseguire nella ricerca interdisciplinare, l'unico modo di interessare più vasto pubblico. Perciò si è ancora pensato ad ampliare le conoscenze di Concordia antica con la relazione archeologica della Balestrazzi De Filippo e con l'altra sulla monetazione romana all'epoca di Rufino attraverso Panvini Rosati. Si è pensato inoltre ad approfondire la posizione di Concordia e le Venezie tra il V e VI secolo mediante Massimiliano Pavan. Alla resistenza delle forme del culto pagano si interessa la Pierangela Croce Da Villa. La sopravvivenza del culto pagano, che talvolta può emergere come reazione è un problema da non sottovalutare.

Concordia ha avuto in Dario Bertolini il suo epigrafista che ha fornito materia di studio per molti storici del Veneto, ma occorreva una attenzione particolare per la sua opera. L'ha prestata in occasione di questo convegno l'amico Giuseppe Cuscito, profondo conosci-

tore del materiale epigrafico di queste terre con la relazione: "Il contributo di Dario Bertolini allo studio dell'epigrafia concordiese". Il Cuscito per il dominio che ha del campo paleocristiano e delle relative fonti storiche era lo studioso più indicato.

Altri contributi vengono da Impallomeni sul diritto degli enti locali e dalla Marta Sordi per l'*inventio crucis* in Ambrogio e Rufino.

C'è poi il gruppo delle ricerche fatte dal Simonetti, dal Crouzel e dal Fedalto che ultimamente ha dato alla luce una bella biografia di Rufino che si legge con molto profitto. La Thelamon ha sviluppato una indagine originale: "Vescovi e monaci presentati come apostoli e profeti contemporanei" mentre Duval parlerà sul Canone delle Scritture in Rufino. Inoltre la signora Hammond - Bammel si fermerà sul rapporto tra il commento di Origene all'epistola ai Romani tradotta dal Rufino e la controversia pelagiana. Tra qualche settimana uscirà l'edizione critica. Il consorte, invece, approfondisce la prefazione di Rufino alle pseudoclementine. La relazione di Aldo Ceresa - Gastaldo cerca di individuare le impronte semitiche della versione rufiniana del Commento al Cantico dei Cantici. Il Ceresa - Gastaldo è uno studioso attento alle tracce ebraiche negli autori cristiani antichi, e da lui apprendiamo questioni che concernono una metodologia nuova. Così pure sapremo molto dal Rapallo che è un apprezzato linguista. Il Rapallo apre molte questioni e in particolare agli schemi formali della comunicazione. Egli nota come la parabolicità sia il maggiore ostacolo per ogni versione e si limita a circoscrivere e a definire il fenomeno della traduzione delle Omelie su Origene. Nella sovrapposizione dell'allegoria alla tipologia Rufino sembra conferire alla parabolicità ampiezza e cattolicità generando imbarazzo e distinguere fra la tradizione esegetica giudaica rabbinica e quella greco-alessandrina. Per il Rapallo la versione di Rufino, pur lontana dai canoni della moderna traduttologia, manifesta ovunque anche nelle citazioni lo stimolo per ulteriori approfondimenti in ambito interlinguistico. Infine non è da tacere per le sue capacità il giovane Pace per il suo intervento: "Passi discussi nella traduzione rufiniana del *Peri Archon* di Origene". Il Pace è allievo di Alberto Grilli che è un filologo di grande rinomanza e inoltre simpatico ed amabile. Presso la Nuova Italia è uscita la pubblicazione del lavoro.

Iulia Concordia, che mi piace ricordare, per molti ragionati motivi, senza il suo epiteto di *sagittaria*, ha scritto la sua pagina di storia più intensa con i primi secoli della nostra era. Potremo dire, senza esagerazione, che Concordia con Rufino si inserisce nella

Storia europea. Siamo di fronte ad un personaggio che per la materia origeniana da lui trattata ha reso famosa la sua città natale. Origene significa la Bibbia e la sua esegesi, e la Bibbia è il mondo intero.

Ma il ringraziamento più sentito e profondo si deve a chi è stato l'artefice vero di questa manifestazione: Don Antonio Scottà che ha visto molto lontano. Da una decina d'anni ci siamo confrontati sulle possibili ricerche per questa terra e l'ho potuto stimare per la sua cultura animata da una fede operativa.

La nostra Accademia, che non può dimenticare i rapporti che il Cardinale Bessarione ebbe con Venezia, ha molto considerato lo spirito che spinge Don Antonio, un sacerdote che ama la storia religiosa della sua terra.

Alla lettura del programma, qualcuno forse si aspettava più privilegiata la materia esegetica che Rufino presenta. Occorre avere un po' di pazienza per non precipitare le cose che devono maturare. La esegesi biblica dei Padri è una ricerca che preme all'Accademia Bessarione ed è indivisibile da Rufino. Ma bisogna procedere per gradi.

Alla lettura degli Atti di questo convegno si poteva vedere con chiarezza il punto di arrivo degli studi esegetici con Rufino. Seguendo Eusebio, Rufino ha dimostrato che l'economia della salvezza nella storia dell'incarnazione continua sino ai nostri giorni e che l'Antico e il Nuovo Testamento apprestarono situazioni e moduli alla storia della Chiesa in via di sviluppo. Si noterà pure che per le poche modificazioni apportate da Rufino, nella sua traduzione al Cantico si trovano le linee fondamentali della esegesi origeniana. Rufino completa Origene con Origene e non si ha motivo di nutrire ancora dei sospetti. E ciò che più conta, Rufino aveva capito la forza speculativa di Origene nel contestare gli gnostici e la conquista della ricerca teologica come conquista progressiva. Inoltre, le testimonianze di Rufino sono da approfondire con le ricerche del Canone. *L'expositio symboli* di Rufino non porta subito alla storia del Canone?

Finito il Convegno non sappiamo se ci scioglieremo andando ognuno per proprio conto, oppure, se ci rivedremo per continuare il nostro discorso rufiniano; esso ha il passaggio obbligato dell'esegesi biblica origeniana che è intelligenza dello spirito e della fede come indagine operativa. Si aggiunga che questo coinvolge il monachesimo antico del IV secolo che vede nel monaco l'*homo Dei*, il solo che possa compiere i *signa apostolica*. Ma qui le cose si allungano.

Ritornando a noi con l'invasione gotica Rufino, Pelagio e

Celestio abbandonarono Roma come esuli. Rufino moriva in Sicilia, Pelagio e Celestio arrivarono a Cartagine. Pelagio proseguì per la Palestina ove entrò in polemica con Girolamo, partendo dalle accuse mosse da Rufino contro Girolamo.

Vedo che *ruit hora* e gli intervenuti al Convegno hanno vivo desiderio di ascoltare i relatori.

Giorgio Fedalto

RUFINO DI CONCORDIA. ELEMENTI DI UNA BIOGRAFIA

In un certo senso, la biografia di Tirannio o Turranio Rufino ripercorre le tappe di quella di Girolamo, ma mentre quest'ultima è stata meglio studiata e sono noti una maggiore quantità di elementi, quella di Rufino è rimasta più in ombra. Esiste tuttavia una serie di dati significativi che, nel corso della storia, sono stati via via evidenziati dai diversi studiosi che se ne sono occupati: lentamente, tali dati consentono la ricostruzione di un quadro sempre più completo del personaggio e della sua opera ([1]).

Ancora nel 1945, F. X. Murphy in *Rufinus of Aquileia (345-411). His Life and Works,* offriva un notevole progresso alla conoscenza precisa di Rufino, consentendo un importante passo in avanti rispetto ai precedenti lavori di V. Fontanini del 1742 e di J. F. B. M. De Rubeis del 1754 ([2]). Utilizzando la letteratura allora esistente e le ricerche su Girolamo e la sua opera, il Murphy analizzava accuratamente quanto era possibile allora conoscere, mentre, intanto, l'interesse per il nostro autore era tenuto desto in ambito specialistico. I convegni sulle Antichità Altoadriatiche, organizzati ad Aquileia da M. Mirabella Roberti, non potevano ignorare Rufino e il suo ambiente, incluso nell'antica "decima regio"; in particolare, negli ultimi decenni, sia Y. M. Duval, sia F. Thélamon, hanno approfondito aspetti diversi delle tematiche ivi emergenti. Oltre a vari interventi sugli elementi letterari, dopo le edizioni del 1580 e del 1745, nel 1961 M. Simonetti ne pubblicava le opere con l'editore Brepols, e negli ultimi vent'anni C. P. Hammond offriva nuovi acuti approfondimenti sulla biografia e sull'opera di una figura fin troppo ignorata.

([1]) Cfr. G. Fedalto, *Rufino di Concordia (345 c.-410/411) tra Oriente e Occidente*, Roma 1990; F. X. Murphy, *Rufinus of Aquileia (345-411). His Life and Works*, Washington 1945 (=Murphy), pp. IX-XVIII.

([2]) V. Fontanini, *Historiae literaturae Aquileiensis libri V*, Roma 1742: PL, 21, coll. 75-249 (=Fontanini); J. F. B. M. De Rubeis, *De Turranio seu Tyrannio Rufino, monacho et presbytero dissertatio*, in *Dissertationes duae*, Venetiis 1754, pp. 1-60.

Un analogo interesse era maturato all'inizio di questo secolo, da parte di altri studiosi, anche e non solo in connessione con l'edizione delle opere di Origene. Le polemiche sull'origenismo di Rufino ne hanno oscurato la luminosità, che si riaccende nella misura in cui vengono riscoperte la sua personalità morale e l'attività dello studioso, e puntualizzati pregi ed errori dell'Origene che il nostro conobbe, accentuando i primi, ma evitando radicalmente i secondi. Ormai, molti, non ultimo H. Crouzel, hanno toccato questo punto.

Il progresso del tempo e della storia, anche se non offre sempre elementi originali relativi al personaggio, aiuta però a collocarlo nello spirito della sua epoca, soprattutto quando il periodo in cui si vive abbia delle somiglianze con quello di allora e con i suoi problemi.

L'attuale situazione, nel suo aspetto relativo alla rapidità delle comunicazioni ed alla maggiore vicinanza tra Oriente e Occidente, con la possibilità di muoversi più rapidamente da un versante all'altro del continente, ci avvicina ad una caratteristica abbastanza comune dell'impero romano del IV secolo, quando gli scambi, l'inoltro della corrispondenza, la sicurezza negli spostamenti erano notevolmente garantiti, almeno per certi ceti sociali. Altrettanto si dica dei moderni processi di integrazione culturale e spirituale, o di acculturazione, resi possibili con maggiore rapidità, e che erano ben presenti nel desiderio e nella determinazione di uomini come Girolamo e Rufino. Il loro rispettivo soggiorno in Oriente ebbe un'importanza anche maggiore di quanto si pensi: si trattava infatti di una grossa operazione culturale, biblico-teologica ed ascetico-monastica, da parte dell'Occidente cristiano alla ricerca delle proprie radici religiose. Non era solamente espressione di curiosità intellettuale o di pellegrinaggio spirituale, ma si collegava all'emergere di un importante problema linguistico, sempre più attuale nella misura in cui l'impero romano diventava cristiano. Un impero unificato e cristianizzato, come aveva una propria lingua ufficiale, così, per la religione emergente del momento, si orientava ad usare la stessa lingua, il latino. Come alle spalle del cristianesimo esistevano ancora e lingua ebraica e greca, ecco che il trilinguismo stava diventando una questione di attualità nella cultura cristiana occidentale, allo stesso modo di come le forme orientali di vita ascetica, di cui aveva parlato Atanasio di Alessandria nelle sue soste a Roma, Treviri ed Aquileia, costituivano un movente di riflessione ed incoraggiavano la ricerca.

Prima ancora che per la nota questione origenista e i contrasti con Girolamo, Rufino va collocato in tale cornice di problemi, anche

se questi scontri non vanno ridotti solamente a divergenze di opinioni o a liti dottrinali, essendo piuttosto da considerare come le premesse di quello che, più tardi, sarebbe stato il dibattito tra scuole teologiche o, se si vuole, lo scontro tra ortodossia ed eresia, tra dottrina sicura ed errore, con conseguenze nel terreno della tolleranza o del rigorismo ideologico. Ciò giustificava il tentativo di una nuova analisi della vita e dell'opera di Rufino, sia come ricostruzione dei fatti noti e degli elementi dedotti, sia come ricerca di un suo inserimento nel quadro storico del tempo, così da consentirne l'attualizzazione. Di tutto questo si possono qui evidenziare tre elementi: 1) la riscoperta dell'Oriente come patria originaria della religione cristiana, quale emerge in Occidente nel secolo IV; 2) la ricerca delle forme di vita anacoretica e cenobitica, maschile e femminile, e il portarle a conoscenza dell'Occidente; 3) la trasmissione in Occidente del pensiero teologico orientale, il rapporto tra teologia ed ortodossia o, se si vuole, la pedagogia necessaria per la loro diffusione.

Questi aspetti includono la riconsiderazione e la ricomprensione di un personaggio di largo respiro, quanto mai "sapiente e modesto", come lo definiva Palladio ne *La storia lausiaca* (3), affinato attraverso una lunga disciplina culturale, dottrinale ed ascetica, da non ridurre - come s'è detto - ai contrasti col più noto coetaneo ed amico Girolamo, per cui se questi lasciò maggiori tracce biografiche, quelle di Rufino vanno scandagliate più accuratamente, per individuare quanto dicono e, ancor più, quanto tacciono.

Se, come accade negli eventi storici, anche nell'ambito del cristianesimo occorre una causa adeguata per ogni sua espressione, va subito detto che l'ambiente di provenienza di ambedue, Rufino e Girolamo, doveva essere di notevole livello spirituale e teologico, coniugato con un serio impegno morale: diversamente non si spiegherebbe il persistere della fedeltà all'esigente ideale cristiano, lungo l'arco della loro vita.

Se Turranio Rufino era di Iulia Concordia, secondo quanto, almeno due volte, viene ricordato da Girolamo (4), è chiaro che la

(3) Palladio, *La storia lausiaca*, ed. G.J.M. Bartelink, Verona 1974, p. 224.

(4) Cfr. Murphy, p. 1; Fontanini, PL, 21, coll. 78-79; Girolamo, ep. 5,2 (CSEL, 54, p. 22): "Scripsit mihi et quidam de patria supra dicti fratris Rufini Paulus senex..."; *De viris illustribus*, 53 (ed. A. Ceresa Gastaldo, p. 150): "Vidi ego quemdam Paulum Concordiae, quod oppidum Italiae est, senem..."; *Apologia adversus libros*

città della "Venetia" faceva capo alla più importante Aquileia, dove il cristianesimo aveva già un respiro ed una dimensione degni della sua notorietà. Sulla base della ricostruzione del Murphy, che su questo punto sembra la più completa ed attendibile, Rufino nacque circa nel 345 e Girolamo gli era coetaneo o più giovane di uno o due anni, a meno che non avesse ragione Prospero di Aquitania a farlo nascere nel 311 ([5]).

Quasi niente si conosce della famiglia di Rufino, all'infuori di quanto di lui scriverà Palladio, vale a dire che egli era εὐγενέστατος, espressione che si potrebbe tradurre come di "nobili natali" ([6]). Verso il 401, Rufino si scusava con papa Anastasio per non potersi recare da Aquileia a Roma, dove, nonostante tante calunnie sparse sul suo conto, il papa l'aveva invitato a proposito di certe controversie sulla fede o di qualche altro genere; gli scriveva che "dopo quasi trent'anni" era tornato dai suoi "parentes" e "durum satis atque inhumanum" sarebbe stato "si tam cito desererem eos quos tam tarde reviseram" ([7]). A parte il fatto che Girolamo ridicolizzava queste parole, dal momento che Rufino - egli scriveva - non aveva allora "nec patrem... nec matrem", lui che da giovane li aveva lasciati ancora vivi, li desiderava da vecchio mentre erano già morti; a meno che per "parentes" Rufino non intendesse cognati ed affini, come diremmo noi in lingua italiana, parenti ancora viventi ad Iulia Concordia, che peraltro aveva già abbandonato, per vivere ad Aquileia ([8]).

Il tono di allora era già compromesso dalla polemica di cui si dirà. Qualche anno prima, nel 399, nella lettera 81, sempre Girolamo scriveva: "Diu te Romae moratum sermo proprius indicavit nec dubito spiritalium parentum ad patriam revocatum desiderio, quem matris luctus ire prohibebat, ne magis coram doleres, quod absens vix

Rufini, II, 2 (Sources chrétiennes (=SC), 303, p. 102): "idcirco patria derelicta, Aquileiae habitat"; *Apologia*..., I, 31 (SC, 303, p. 88): "iam nunc sentires de parvula subdolaque concordia, magnam in mundo ortam esse discordiam", dove si nota il gioco di parole tra "concordia" e "discordiam".

([5]) Cfr. M. Villain, *Rufin d'Aquilée, l'étudiant et le moine*, "Nouvelle Revue Theologique", LXIV (1937), p. 13; J. N. D. Kelly, *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, London 1975, pp. 337-339.

([6]) Palladio, *La storia lausiaca*, 46, p. 224; sulla epigrafe di Turranio Onorato, cfr. G. Lettich, *Le iscrizioni sepolcrali tardoantiche di Concordia*, Trieste 1983, p. 104.

([7]) *Tyrannii Rufini opera*, (=*Opera*) ed. M. Simonetti, (CCL,XX), Turnholti 1961, p. 25.

([8]) Murphy, pp. 4-5.

ferre poteras" (9). Si direbbe dunque che, dopo il trentennale periodo orientale e prima del suo ritorno nelle "Venetiae", morti i genitori, Rufino conservasse ancora dei parenti ad Iulia Concordia, dove forse la madre era morta da poco, anche se ad Aquileia egli poteva trovare una parentela spirituale: questi erano allora i legami che lo riportavano in patria.

A parte ciò, ben poco si può dire della sua giovinezza a Concordia o ad Aquileia. Se seguì l'istruzione elementare a Concordia avrà potuto apprendere a leggere e a scrivere, oltre a far di conto, per passare poi, dai dodici ai sedici anni, alle cure di un grammatico, la cui opera consisteva "in intellectu poetarum et in recte scribendi loquendive ratione", mentre dai sedici ai venti anni si seguivano solitamente corsi di retorica e di filosofia (10).

Rufino avrà percorso questo "curriculum studiorum"? dove? a Roma? Il Murphy ricorda una legge di Valentiniano del 370 d. C. che proibiva ai giovani che andavano a Roma per ragioni di studio, di rimanervi dopo il ventesimo anno di età: dopo, occorreva ritornare in patria (11).

Ad ogni modo, a differenza di Girolamo, Rufino non lascia ricordi o cenni sui suoi studi giovanili, anche se la cultura classica che rivelerà più tardi nella polemica coll'esigente coetaneo è da collegare con la frequenza di una scuola di un certo livello (12).

Tutto questo va però dedotto. Di Girolamo si conoscono notizie sui suoi studi romani e sui suoi interessi religiosi, quando: "dum essem Romae puer, et liberalibus studiis erudirem, solebam cum caeteris, eiusdem aetatis et propositi, diebus dominicis sepulcra apostolorum et martyrum circuire crebroque cryptas ingredi" (13). Volendo, tra quei colleghi "eiusdem aetatis et propositi", si potrebbe supporre presente Rufino, ma niente più.

Circa nel 368, Girolamo abbandonò Roma per un viaggio a Tre-

(9) Ep. 81, 1: CSEL, 55, p. 106.

(10) MURPHY, p. 7: G. Bardy, *L'église et l'enseignement au IVe siècle*, "Revue des sciences religieuses", XIV (1934), pp. 525-549; XV (1935), pp. 1-27; H. Leclercq, *Ecole*, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, IV, Paris 1921, coll. 1730-1833: 1730-1785; H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938, p. 10ss.

(11) MURPHY, pp. 7-8.

(12) *Apologia contra Hieronymum*, II, 7: *Opera*, pp. 88-89.

(13) *Commentaria in Ezechielem*, XII, 40: CCL, 75 pp. 554-557.

viri e nelle province delle Gallie. Più tardi, Girolamo invitava l'amico Fiorentino a contattare Rufino, perché questi gli restituisse certi manoscritti, aggiungendo: "interpretationem quoque Psalmorum Daviticorum et prolixum valde de synodis librum sancti Hilarii, quae ei apud Treveris manu mea ipse descripseram, aeque ut mihi transferas peto", da cui si deduce che Rufino gli aveva chiesto tali opere e Girolamo si era sentito in dovere di copiargliele mentre si trovava a Treviri ([14]).

Solamente più tardi, nel 401, si viene a conoscere dallo stesso Rufino quanto scrive nella prima *Apologia contra Hieronymum*, 4:

Ego, sicut et ipse (Girolamo) et omnes norunt, ante annos fere triginta in monasterio iam positus, per gratiam baptismi regeneratus, signaculum fidei consecutus sum per sanctos viros Chromatium, Iovinum et Eusebium, opinatissimos et probatissimos in ecclesiis Dei episcopos, quorum alter tunc presbyter beatae memoriae Valeriani, alter archidiaconus, alter diaconus simulque pater mihi et doctor symboli ac fidei fuit ([15]).

Siamo così fortunati di ricevere tali informazioni da Rufino, provocate dalla necessità di difendersi di fronte agli attacchi di Girolamo, che, diversamente, come è stato rilevato con una punta di umorismo, la vita di Rufino si sarebbe conclusa nel silenzio e nel lavoro ([16]).

Il brano citato fa intendere come, verso il 371-372, Rufino era già "in monasterio", convertito e battezzato, dopo l'istruzione ricevuta dal diacono Eusebio assieme al presbitero Cromazio e all'arcidiacono Giovino: all'inizio del nuovo secolo tutti e tre vescovi, Cromazio di Aquileia, Giovino di Padova, non si conosce di quale sede l'altro. Agli stessi Girolamo scriverà la lettera 7, dalla quale traspare stima ed ammirazione ([17]).

([14]) Ep. 5,1: CSEL, 54, p. 22.
([15]) *Opera*, p. 39.
([16]) Cfr. Y. M. Duval, *Aquilée et la Palestine entre 370 et 420*, in *Aquileia e l'Oriente mediterraneo*, 1 (AAAd, XII), Udine 1977, p. 267.
([17]) P. Richard, *Aquilée, patriarcat d'*, Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique (=DHGE), III, coll. 1114-1115; F. Thélamon, *Modèles de monachisme oriental selon Rufin d'Aquilée*, in *Aquileia e l'Oriente mediterraneo*, pp. 323-352: 326; CSEL, 54, pp. 26-31.

1. Conversione, istruzione catecumenale e battesimo erano avvenuti ad Aquileia, forse qualche anno prima di tale data, in un ambiente ricco di religione e di entusiasmo, dove certamente aveva lasciato dei segni il passaggio nel 344-345 di Atanasio, vescovo di Alessandria ([18]). Forse questa è la chiave per interpretare la connotazione "orientalistica" delle attrattive di Rufino, che, non molto più tardi, nel 372 o 373, partiva per l'Egitto ([19]). Non per niente, pochi anni dopo, nel 381, nella XII delle lettere ambrosiane si sarebbe detto: "Nam etsi Alexandrinae ecclesiae semper dispositionem ordinemque tenuerimus et iuxta morem consuetudinemque maiorum, eius communionem indissolubili societate ad haec usque tempora servemus, tamen..." ([20]).

Fa anche rilevare il Duval che il passaggio di Atanasio ad Aquileia non era stato l'unico tramite con l'Oriente cristiano: Ilario di Poitiers di ritorno da Costantinopoli e da Seleucia, Eusebio di Vercelli di ritorno dalla Palestina e da Alessandria, nel 360 vi erano passati ([21]).

L'interesse dell'Occidente per la teologia e la spiritualità orientale s'era accresciuto a partire da loro. Inoltre, Basilio di Cesarea era in relazione con Valeriano di Aquileia e con Ambrogio. Senza dimenticare che, nel 333, il pellegrino di Bordeaux aveva percorso la via Postumia e l'Annia, sostando nella "civitas Aquileia".

E' difficile rendersi esattamente conto dello stato d'animo dei neofiti cristiani di quella generazione, cresciuti nelle libertà costantiniane dopo le ultime persecuzioni. Non si trattava in ogni caso di spirito rassegnato di fronte al messaggio evangelico; semmai, il problema cruciale che si profilava all'orizzonte era quello dell'insicurezza di fronte alle pressioni barbariche. La generazione che li aveva preceduti aveva visto dei martiri per una fede che lasciava ormai dei segni, anche visibili, di pietà, nelle architetture degli edifici sacri. Il clima doveva essere di profondo entusiasmo ed interesse per quella religione che veniva da lontano, e che non ometteva di lasciare trac-

([18]) THÉLAMON, *Modèles de monachisme*..., p. 326; Athanase d'Alexandrie, *Apologie à l'empereur Constance. Apologie pour sa fuite*, ed. J. M. Szymusiak (SC, 56), Paris 1958, pp. 90-91, 93, 104.

([19]) MURPHY, pp. 27, 36-41.

([20]) Cfr. G. BIASUTTI, *Aquileia e la chiesa di Alessandria*, in *Aquileia e l'Oriente mediterraneo*, pp. 215-229: 222ss.; *Sancti Ambrosi opera*, X. *Epistulae et acta*, III (CSEL, 82/3), Vindobonae 1982, pp. CLV, 190.

([21]) Cfr. Y. M. DUVAL, *Aquilée et la Palestine*..., p. 266

ce marcate nella fede del proprio territorio. Molto cristianesimo c'era già nella regione, ma molto di più doveva essercene nelle province dalle quali esso proveniva: in Palestina, Egitto, Siria. Non si spiegherebbe diversamente la scelta egiziana di Rufino e quella siriana, e quindi palestinese, di Girolamo.

Non che la stessa Aquileia non avesse recepito gli elementi primari della fede cristiana. L'analisi attenta di Gian Carlo Menis su *La cultura teologica del clero aquileiese all'inizio del IV secolo indagata attraverso i mosaici teodoriani ed altre fonti*, offre un quadro ricco di spunti dottrinali, dove compaiono tutti i grandi temi della teologia cristiana ([22]). Le fonti letterarie cui si rifaceva tale ambiente erano Clemente ed Origene, Ireneo, Ippolito, Novaziano e Lattanzio, soprattutto Tertulliano e Cipriano. Quello aquileiese era un interesse aperto alle innovazioni della scuola alessandrina, e così al pensiero occidentale, soprattutto africano, sempre in comunione con la chiesa romana.

Naturalmente, ad Aquileia esistevano un'iniziazione cristiana, una catechesi ed una liturgia battesimali, con l'apparato iconografico, presente peraltro anche altrove, con i temi di Giona, del buon pastore, della luce, della vita eterna, della sequela di Cristo: tutto quanto si usava in una prospera comunità già consolidata nella nuova religione, con sostanziali derivazioni dall'ebraismo palestinese.

L'aspetto dottrinale e teologico, integro dal punto di vista dell'ortodossia, è solamente una delle caratteristiche del cristianesimo vissuto: è fin troppo abusata l'annotazione di Girolamo nella sua Cronaca, all'anno 374, che "gli ecclesiastici di Aquileia formano un coro di beati" ([23]). In tale ambiente primeggiavano il prete Cromazio, di cui appunto parla Rufino, e gli altri ricordati, che verso il 373 si sarebbero dispersi fino a quando non fosse ripresa l'animazione religiosa con l'episcopato dello stesso Cromazio, da collocare tra gli anni 388 e 407/408 ([24]).

Si discute del tipo di religiosità di tale ambiente: si trattava di

([22]) G.C. MENIS, in *Aquileia nel IV secolo*, II (AAAd, XXII), Udine 1982, pp. 463-527:526.

([23]) *Die Chronik des Hieronymus*, ed. R. Helm (Eusebius Werke, VII), Berlin 1956, p. 247.

([24]) G. SPINELLI, *Ascetismo, monachesimo e cenobitismlo ad Aquileia nel sec. IV*, in *Aquileia nel IV secolo*, I, pp. 273-300; cfr. J. LEMARIÉ, Dictionnaire de spiritualité, VII/2, Paris 1971, coll. 2161-2162.

ecclesiastici o di monaci? Nel brano citato, infatti, Rufino ricorda se stesso come "in monasterio iam positus" e solitamente si scrive che doveva trattarsi di vita monastica, ma, dal momento che altre fonti o gli stessi Girolamo o Rufino non ricordano tale genere di vita presente ad Aquileia, si è anche inclini a dubitarlo. Per di più, forme di vita monastica di tipo comunitario sono documentate solamente più tardi, per cui il modo "monastico" aquileiese potrebbe essere legato all'esperienza atanasiana, quale venne conosciuta nel suo soggiorno del 345. In quegli anni nasceva Rufino, e Cromazio doveva essere già nato e così gli altri sopra ricordati.

Comunque sia, l'ascetismo vi era in onore e così l'impegno intellettuale per la religione, opportuno in un periodo in cui i tre ecclesiastici maestri di Rufino erano occupati - come dirà Girolamo nella lettera 7 - nella lotta contro l'arianesimo ([25]).

Giovanni Spinelli ricorda che il primo esperimento di vita monastico-clericale risale a quanto fu attuato a Vercelli da Eusebio, nella prima fase del suo episcopato (345-355), sul conto del quale resta la testimonianza di Ambrogio: "... in Vercellensi ecclesia... duo pariter exigi videntur ab episcopo, monasterii continentia, et disciplina ecclesiae. Haec enim primus in Occidentis partibus diversa inter se Eusebius sanctae memoriae coniunxit" ([26]). Ad Aquileia si aveva un caso analogo di quello di Vercelli? ([27]). Lo stesso padre Spinelli, con una spiegazione un po' ardita, ritiene che l'espressione "in monasterio iam positus" possa intendersi come residente in "un semplice romitorio, dove... si è ritirato a fare vita ascetica", così come Rufino ricordava la permanenza di Girolamo "in monasterio positus in Bethleem..." ([28]). Allo stesso modo andrebbero intesi anche gli "insigni monachi" ricordati nelle lettere di Girolamo.

Ad ogni modo, si trattava di vita ascetica, dove erano presenti anche delle vergini consacrate che seguivano "la pratica dei consigli evangelici pur rimanendo nella loro famiglia, secondo un costume ascetico largamente attestato nel secolo IV a Roma come a Milano ed altrove" ([29]). Tali ecclesiastici aquileiesi, più che rapiti dalla beati-

([25]) CSEL, 54, p. 30.
([26]) SPINELLI, *Ascetismo, monachesimo*.., p. 284.
([27]) E. CROVELLA, *Eusebio*, Biblioteca Sanctorum, V, Roma 1964, coll. 263-270.
([28]) SPINELLI, *Ascetismo, monachesimo*..., p. 287; *Opera*, p. 92, cfr. p. 204.
([29]) SPINELLI, *Ascetismo, monachesimo*..., p. 293; Girolamo, ep. 7, 6 (CSEL, 54,

tudine del coro monastico erano "completamente immersi nell'attività pastorale ed in continuo contatto coi problemi della gente", come rilevava lo stesso Girolamo, ma nel contempo venivano attratti dal fascino del monachesimo orientale come ad una fonte che non poteva essere ulteriormente ignorata (30).

Girolamo, Rufino, Eliodoro..; erano dunque pronti a partire per l'Oriente. Da ricordare che appunto Rufino, più tardi, tradurrà le Regole di s. Basilio, mentre Girolamo quella di s. Pacomio, e quando circa due secoli più tardi Benedetto da Norcia scriverà la *Regula monasteriorum*, più o meno direttamente, citerà una sessantina di volte le opere di Girolamo, dimostrando di conoscere il Rufino traduttore di Basilio e di Origene ed autore della *Historia monachorum* (31).

2. Rufino partiva per l'Egitto. Cosa andava a fare? perché l'Egitto e non la Siria o la Palestina?

Sono questioni interessanti che non si possono risolvere sulla base delle informazioni troppo incomplete di cui siamo in possesso. "Sapiente e modesto", come lo dirà Palladio, egli non seminò troppe tracce dirette, all'infuori di quelle necessarie, più tardi, alla propria difesa negli scontri con Girolamo; per questo le fonti indirette sono quelle che lasciano trasparire il più su di lui e così le induzioni che si possono proporre sulla base del suo operato.

La lettera 3 di Girolamo offre talune informazioni sugli spostamenti di Rufino: visitando Girolamo ad Antiochia, Eliodoro gli riferiva che un monaco di Alessandria aveva raccontato della visita in Egitto di Rufino, al quale appunto Girolamo scriveva con fraterne espressioni "mio caro... so che stai inoltrandoti nelle più remote parti dell'Egitto, per visitare i cori dei monaci e vivere sulla terra con una famiglia celeste... Ho saputo che sei stato in Nitria ed hai raggiunto il beato Macario" (32). Ciò significa che Rufino aveva visitato

p. 30): "sexum vicere cum saeculo, quae oleo ad lampadas largiter praeparato sponsi opperiuntur adventum".

(30) SPINELLI, *Ascetismo, monachesimo*..., p. 295, n. 57.

(31) SPINELLI, *Ascetismo, monachesimo*..., p. 300; J. T. LIENHARD, *Index of reported patristic and classical citations, allusions and parallels in the "Regula Benedicti"*, "Revue Bénédictine", LXXXIX (1979), pp. 259-260, 267-268.

(32) CSEL, 54, pp. 12-18: 13-14. "Rufine carissime... audio te Aegypti secreta penetrare, monachorum invisere choros et caelestem in terris circuire familiam... Prima inopinata gaudii ab Heliodoro nuntiata felicitas. Non credebam certum, quod

la terra dell'anacoresi, di Antonio. Forse quella frase "per visitare i cori dei monaci" mette in sintonia l'attenzione che Rufino aveva deciso di prestare alla sua matrice orientale col giudizio di Girolamo sul gruppo aquileiese. Egli, Rufino, doveva certamente conoscere la vita anacoretica egiziana come una fonte di cui quella aquileiese era una semplice espressione perfettibile. Occorreva andare alla vera radice per apprenderne il segreto, dal momento che ogni albero lo si ritrova nel suo ceppo. Probabilmente non si va lontano dal vero collegando il viaggio di Rufino, cui seguirà una residenza quasi trentennale tra Egitto e Palestina, con una profonda attenzione verso le matrici della più genuina vita ascetica, quale quella che nella tradizione orientale veniva praticata dai monaci e dagli anacoreti. Il cammino verso la perfezione cristiana è quello compiuto dal monaco, e Rufino partiva per l'Egitto per conoscerlo meglio. Non si sa se egli avesse letto la *Vita Antonii* di Atanasio, ma più che il verbalismo cristiano espresso nella lettera 3 di Girolamo è probabile che egli fosse stato colpito da quanto Atanasio aveva scritto di Antonio, del suo genere di vita, delle sue preghiere e penitenze, dei suoi carismi ("virtutes"), della sua lotta contro i demoni del deserto, del suo programma ascetico per quanti l'avrebbero voluto ascoltare e seguire, espresso nel lungo discorso dottrinale (33).

Nella prima fase della permanenza egiziana non si parla ancora di monachesimo pacomiano o basiliano, ma di quella forma ascetica degli anacoreti del deserto di Nitria e di Scete che Rufino stava visitando e che si trova descritta nella *Historia monachorum* e nella *Historia ecclesiastica*.

L'alta ascesi non escludeva la cultura religiosa. Il senso pratico

certum esse cupiebam... Rursum suspensam voto nutantemque mentem quidam Alexandrinus monachus, qui ad Aegyptios confessores et voluntate iam martyres pio plebis fuerat transmissus obsequio, manifestus ad credulitatem nuntii auctor impulerat... Tandem plenum veritatis pondus erupit; Rufinum enim Nitriae esse et ad beatum perrexisse Macarium crebra commeantium multitudo referebat".

(33) *Vita di Antonio*, ed. G. J. M. Bartelink, Verona 1974 (2a ed.), pp. 16-43; A. Wilmart, *Une version latine inédite de la Vie de saint Antoine*, "Revue Bénédictine", XXXI (1914), pp. 163-173; G. Garitte, *Un témoin important de la Vie de S. Antoine par S. Athanase. La version latine inédite des Archives du Chapritre de S. Pierre à Rome*, (Etudes de philologie, d'archéologie et d'histoire anciennes. Institut historique belge de Rome, 3), Bruxelles-Rome 1939.

degli ecclesiastici occidentali insegnava che per ribattere gli eretici non occorreva solamente la santità della vita, ma anche gli argomenti calzanti mediante i quali a frase della Scrittura se ne contrapponeva un'altra, leggendola nel senso conveniente, collegandola con il filo della Tradizione. Così facevano Ambrogio, Zeno, Massimo, certamente Cromazio, Giovino, Eusebio, come sottolinea Girolamo nella lettera 7: "per vos ab urbe vestra Arriani quondam dogmatis virus exclusum est" ([34]).

Il panorama teologico aquileiese era ormai troppo angusto di fronte alle prospettive che si profilavano nella seconda metà di quel secolo IV. E' vero che ad Aquileia era già giunta l'opera di Tertulliano e di Cipriano e, quella di Ilario, Rufino l'aveva chiesta a Girolamo: ma era dall'Oriente che puntualmente giungevano le eresie. Non bastava il Vecchio e il Nuovo Testamento se non si conoscevano i metodi interpretativi maturati nelle grandi scuole di Antiochia e di Alessandria, e così le novità introdotte dall'astro del tempo, quell'Origene che, per aver scritto in greco, diventava doppiamente ermetico alla sapienza cristiana occidentale.

Appunto ad Antiochia andò Girolamo e ad Alessandria Rufino. Quest'ultimo, che più interessa, durante il suo lungo soggiorno orientale avrà sempre presenti due poli di interesse: l'ascetismo monastico o anacoretico e la teologia di Origene. Sono questi due grandi temi ad emergere dopo il suo ritorno, cosicché, in qualche modo, sono essi ad esprimere le tensioni ideali che lo avevano spinto a partire.

Per Rufino era troppo importante la posta in gioco per farne pubblicità. Non così invece... per Girolamo. Nelle lettere 4 e 5 a Fiorentino sembrava essere piuttosto nervoso non vedendo comparire Rufino. Si diceva che stesse per "venire dall'Egitto a Gerusalemme con la santa donna Melania..."; "Rufino non è ancora venuto... è già tanto che non lo vedo" ([35]). Ancora una volta era Girolamo a fornire

([34]) CSEL, 54, p. 30.

([35]) Ep. 4,2: CSEL, 54, p. 20: "Et quia frater Rufinus, qui cum sancta Melania ab Aegypto Hierosolymam venisse narratur, individua mihi germanitatis caritate conexus est..."; ep. 5, 2: CSEL, 54, p. 21: "Rufinus autem frater, ut scribis, necdum venit et, si venerit, non multo proderit desiderio meo, cum eum iam visurus non sim. Ita enim et ille a me longo intervallo separatus est...".

spiegazioni sul legame che Rufino aveva con Melania Seniore, anche se è Palladio ad informarci più precisamente su quest'ultima ([36]).

"Melania tre volte beata fu spagnola di origine, e dunque romana. Figlia di Marcellino, il consolare, sposò un uomo che ricopriva un'alta carica... Divenuta vedova a ventidue anni, fu ritenuta degna dell'amore divino, e senza dire nulla a nessuno... navigò velocemente alla volta di Alessandria in compagnia di certi servitori e ancelle. Lì vendette i suoi beni e li convertì in monete d'oro, e quindi si addentrò nel monte della Nitria per incontrarvi i padri del deserto... Si trattenne fra di loro per sei mesi, aggirandosi per il deserto e visitando tutti i santi". La storia continua. Dopo che il prefetto di Alessandria esiliò in Palestina un gruppo di vescovi e presbiteri, Melania li seguì per aiutarli. Imprigionata a sua volta, venne subito rilasciata, data "la sua condizione di libera", e tornati dall'esilio gli ecclesiastici, "fondò un monastero a Gerusalemme e vi rimase ventisette anni, dirigendo una comunità di cinquanta vergini. Con lei visse anche un uomo nobilissimo, a lei simile di carattere ed estremamente energico, Rufino di Aquileia in Italia, che in seguito fu ritenuto degno di diventare presbitero: di lui non si trovava fra gli uomini chi fosse più sapiente e più modesto".

Occorre ritornare a quel "si dice" della lettera 4 di Girolamo sulla venuta di Rufino con Melania dall'Egitto a Gerusalemme. Se la persecuzione ricordata da Palladio va fatta risalire alla fine del 373, dopo la morte di Atanasio, Rufino poteva aver incontrato Melania poco prima, in Egitto, e così poteva essere nata la voce attraverso la notizia giunta a Girolamo che, appunto con Melania, Rufino intendeva proseguire per Gerusalemme ([37]). Il "si dice" di Girolamo fa capire che i due si erano conosciuti almeno in Egitto, dal momento che più tardi, quando Melania si recò a Gerusalemme per la fondazione del monastero femminile, egli restava ad Alessandria per ragioni di studio. Dirà espressamente nella *Apologia contra Hieronymum*, II, 15, che alla scuola di Didimo il Cieco, "cattedratico in Sacra Scrittura", rimase non trenta giorni, ma sei anni e dopo un qualche intervallo altri due ([38]).

([36]) MURPHY, p. 32 ss.; PALLADIO, *La storia lausiaca*, p. 221 ss.

([37]) MURPHY, p. 36 ss.; RUFINO, *Storia della chiesa*, a cura di L. Dattrino, Roma 1986, II, 3, pp. 131-132.

([38]) *Apologia contra Hieronymum*, II, 15: *Opera*, p. 93: "Caeterum iste, qui in

Se Rufino era giunto in Egitto nel 373, sarebbe ripartito per Gerusalemme non prima del 401, in quanto agli otto anni va aggiunto "intervallum aliquod". Quegli anni furono importanti per la sua formazione dottrinale; soprattutto, egli poté arricchire il suo bagaglio spirituale avvicinando gli asceti del deserto, di cui parla nei suoi scritti.

Nel 373 era però ad Alessandria, durante la persecuzione seguita alla morte di Atanasio e provocata dal vescovo ariano Lucio, che l'imperatore Valente aveva imposto per ristabilire l'arianesimo dopo la morte di Atanasio. Lo dice espressamente nella *Historia ecclesiastica*, II, 4: "Parlo di cose che ho visto personalmente, e riferisco gli atti e la vita di persone delle cui sofferenze io fui compagno" ([39]). In quell'occasione, il vescovo ariano si comportò peggio e con maggiore ferocia di quanti aveva sino allora ricordato. "Fin dal suo primo ingresso egli compì atti così gravi e così turpi..., quali non si ricordavano fossero stati compiuti nemmeno nelle persecuzioni dei pagani... Devastò gli eremitaggi e dichiarò guerra a quanti vi cercavano la pace. Si accinse ad assalire contemporaneamente tremila uomini, forse anche più, per tutta l'estensione dove sorgevano gli eremi, uomini sparsi in abitazioni lontane e solitarie" ([40]).

Della stessa persecuzione Rufino scriverà più tardi nella lettera a papa Anastasio: "Quamvis igitur fides nostra persecutionis haereticorum tempore, cum in sancta Alexandrina ecclesia degeremus, in carceribus et exiliis, quae pro fide inferebantur, probata sit, tamen, et nunc si qui est, qui vel temptare fidem nostram cupit vel audire vel discere, sciat quod de Trinitate ita credimus..." ([41]). Egli stesso, dunque, testimone e in qualche modo vittima della persecuzione, potè più tardi raccontare e forse estromesso dall'Egitto con gli ecclesiastici esiliati era associato a Melania in un possibile viaggio palestinese. Ad ogni modo, quando Melania, dopo i pietosi fatti narrati si fissò a Gerusalemme, Rufino rimase in Egitto.

tota vita sua non totos triginta dies Alexandriae, ubi erat Didymus, commoratus est... Ego, qui sex annis Dei causa demoratus sum, et iterum, post intervallum aliquod, aliis duobus, ubi erat Didymus, de quo tu solus te iactas, et ubi alii nihilominus illo non inferiores, quod tu ne facie quidem tenus nosti...".

([39]) *Storia della chiesa*, II, 4: p. 133.

([40]) *Storia della chiesa*, II, 3: p. 132.

([41]) *Opera*, p. 25.

Quanto colpì Rufino di quella persecuzione non fu tanto la ferocia del vescovo ariano e della "schiera di cavalieri e di fanti, tutti armati, dopo aver scelto tribuni, capi e condottieri di guerra come se avesse dovuto dirigersi contro i barbari", quanto l'atteggiamento degli eremiti, che di fronte agli aggressori "erano uomini che offrivano spontaneamente la loro testa alla spada, e null'altro dicevano, se non queste parole: «Amico, a che fine sei venuto?»" ([42]). Fu appunto quel modo di affrontare le difficoltà che lo colpì e probabilmente lo decise a non frapporre indugi per la sua formazione alla fede, di cui dirà più tardi nella seconda *Apologia*, 15, per difendersi: "... magis inter multos et praeclaros magistros diu moratus, nihil dignum eorum vel magisterio vel institutionibus habeam" ([43]).

Uno di questi maestri era Didimo il Cieco, del quale conserverà un grande ricordo, almeno sulla base della descrizione fattane nella *Historia ecclesiastica* ([44]): fu lui ad introdurlo nel pensiero e nelle opere di Origene. Didimo era "una lampada risplendente di luce divina... Egli, fin dai primi anni... rimasto privo della luce degli occhi... pregava continuamente... Associava tuttavia alle preghiere anche gli studi e l'impegno personale, e ricorreva a veglie continuate, senza interruzione, non però per leggere, ma per ascoltare". La sua autorità era riconosciuta - conferma Rufino - "dal vescovo Atanasio e dagli altri uomini dotti". Egli fu a quella scuola: "Noi tuttavia che, almeno in parte, fummo in grado di ascoltare alcuni insegnamenti dalla sua viva voce, oppure potemmo leggere quanto fu scritto da alcuni mentre parlava...". Appunto dopo la lunga scuola di Didimo e di "altri, non inferiori a lui" ([45]), raggiunse gli "eremi magistri", come li chiama, "quibus et adtentius et frequentius vacabamus, ubi Macharius, Antonii discipulus et Isidorus et Pambus, omnes amici Dei, qui nos haec docebant, quae ipsi a Deo discebant".

Le stesse informazioni ripete nella *Historia ecclesiastica*, II, 8: "In quegli anni l'Egitto era fiorente non solo per uomini istruiti nella filosofia cristiana, ma anche per quelli i quali, dimorando nella vastità dei deserti, compivano miracoli come gli apostoli per la semplicità della loro vita e per la sincerità della loro anima. Tra di essi, coloro

([42]) *Storia della chiesa*, II, 3: p. 132.
([43]) *Opera*, p. 94.
([44]) *Storia della chiesa*, II, 7: pp. 140-142.
([45]) *Apologia*, II, 15: *Opera*, p. 94.

che noi stessi abbiamo veduto e dalle cui mani meritammo di essere benedetti, vi erano: Macario, nella parte superiore del deserto, e l'altro Macario, nella parte inferiore; Isidoro a Schete, Pambo in Celle, Mosè e Beniamino nella Nitria; Scirione, Elia e Paolo nell'Apeliota; l'altro Paolo in Foci; Pemene e Giuseppe in Pispiri, detta anche Monte di Antonio. Ma anche di molti altri, ugualmente santi, abbiamo sentito riferire, da persone credibili, che abitavano in varie parti dell'Egitto..." ([46]).

E' verosimile pensare che Rufino non ebbe solo un fugace incontro con loro, ma una certa frequentazione. La valle di Nitria poteva essere raggiunta in un giorno e mezzo di cammino da Alessandria e più a nord, ad un giorno e ad una notte di cammino, era situato Scete ([47]). Appunto in tali visite aveva coltivato la sua stima per l'anacoresi. Più tardi, verso il 404 - come ricorda Françoise Thélamon - tradusse la *Historia monachorum* e proprio in questo lavoro Rufino mirava all'edificazione dei lettori con il racconto di esempi fuori dal comune ([48]). I padri del deserto erano dei santi che col loro ascetismo uguagliavano profeti ed apostoli e ne erano prova i carismi di cui erano dotati. Non si parla qui di esempi attinti alla vita cenobitica, ma solamente della vita anacoretica, caratterizzata dalla separazione dal mondo per giungere alla conoscenza di se stessi, condizione necessaria per elevarsi verso Dio. Tale era lo stadio più elevato della vita spirituale quale si poteva conseguire nel deserto, lontani dai luoghi abitati. Anzi, l'ascesi progrediva nella misura in cui l'anacoreta si inoltrava nel deserto ([49]). La vita vi era particolarmente

([46]) *Storia della chiesa*, II, 8: p. 142.

([47]) MURPHY, p; 48, THÉLAMON, *Modèles de monachisme*..., p. 326; *Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum*, ed. E. Schulz-Flügel, Berlin-New York 1990, 29, p. 369 ss. (PL, 21, col. 453); v. la figura del monaco Or, ricordato da A. QUACQUARELLI, *Lavoro ed ascesi nel monachesimo prebenedettino del IV e V secolo*, (Quaderni di "Vetera christianorum", 18), Bari 1982, p. 121.

([48]) F. THÉLAMON (*Modèles de monachisme*..., pp. 330-331) accetta la tesi di Festugière per il quale Rufino sarebbe il traduttore della *Historia monachorum*, opera che riferisce sul viaggio compiuto in Egitto da un piccolo gruppo di monaci del monastero del monte degli Ulivi nel 394/395. Rufino non avrebbe partecipato a tale viaggio e per motivi di edificazione dei lettori con il racconto di esempi fuori del comune concernenti i Padri del deserto, verso il 404 avrebbe tradotto l'operetta dal greco in latino. Cfr. R. J. FESTUGIÈRE, *Historia monachorum in Aegypto* (Subsidia hagiographica, 53), Bruxelles 1971; J. C. GUY, *Le centre monastique de Scété au IVe et au début du Ve siècle*, Roma 1964.

([49]) *Historia monachorum*, 1: p. 267 (PL, 21, col. 401) "ad effugienda vero pe-

dura e, come aveva spiegato Antonio, il deserto era popolato di demoni, dopo che l'asceta aveva già abbandonato casa, villaggio, beni, fuori del mondo e della cultura, vivendo in una cella, a contatto con la natura selvaggia, cibandosi di erbe, però diventato ricco di carismi straordinari, come si ricorda dall'asceta Apollo: "Opera enim magna erant ei, virtutes (che la Thélamon traduce con "carismi") multas signaque plurima et prodigia faciebat per eum Deus" (50).

L'anacoresi separava l'eremita dal mondo, ma nel deserto trovava Dio, che finalmente agiva attraverso di lui, attirando in tal modo altre persone. La gente era corsa per vedere Antonio, come Rufino da Alessandria si spingerà nella Nitria e a Scete per incontrare Macario, Isidoro, Pambo... Loro potevano discernere, consigliare, guarire, esorcizzare e quindi reintrodurre nella comunità cristiana gli ammalati, gli infermi nella propria fede o chi ancora era in cammino alla ricerca della verità.

Quella fu la prima esperienza del monachesimo egiziano che Rufino ebbe. Egli aveva conosciuto anche altrove la stessa forma di vita; lo ricorda espressamente nella *Historia ecclesiastica*, II, 8: "In quel periodo anche la Mesopotamia ebbe uomini nobili ed eminenti nello stesso tenore di vita: parecchi di essi avemmo modo di vederli presso Edessa e nelle regioni di Carre, e non pochi di loro potemmo anche ascoltare e rimanerne istruiti" (51). E il Murphy suppone che quest'ultimo viaggio, per incontrare altri anacoreti dello "stesso tenore di vita", possa essere avvenuto durante l'"intervallum aliquod" tra i primi sei anni e gli ultimi due passati in Egitto (52).

Però, quel modo di vita ascetica era troppo impegnativo: il più progredito, forse una vetta troppo alta e difficile per il pur virtuoso Rufino. Forse egli sentiva di non poter ambire ad una vita tanto impervia: eppure ci doveva essere, c'era un modo più... ragionevole di vivere, che somigliasse in una qualche misura alla disciplina aquileiese, il "chorus beatorum" ricordato da Girolamo, che gli era ormai lontano.

ricula lapsuum et conquirendam dei gratiam atque ipsius divinitatis evidentiorem notitiam capiendam plurimum prodest secretior conversatio et eremi interioris habitatio".

(50) THÉLAMON, *Modèles de monachisme...*, p. 349; *Historia monachorum*, 7: p. 286.

(51) *Storia della chiesa*, II, 8: p. 142.

(52) MURPHY, p. 50.

Fu durante quel viaggio in Mesopotamia, ipotizza il Murphy che, ad Antiochia o ad Edessa, può aver incontrato gli amici di Basilio di Cesarea e di Gregorio Nazianzeno (53). Certo è che nella *Historia ecclesiastica* egli manifesta una profonda ammirazione per ambedue e, come è noto, una volta tornato in Italia, di Basilio tradurrà le *Regole monastiche* per l'abate Ursacio del monastero del Pineto, senza escludere che nella fondazione di Gerusalemme egli abbia in qualche modo adottato quelle stesse norme.

Nella *Historia ecclesiastica*, II, 9, scrive: "La Cappadocia non fu meno feconda... al contrario, si può affermare che essa produsse per noi frutti più lieti Gregorio (di Nazianzo) e Basilio. Anch'essa dunque fece germogliare una messe assai lieta di molti santi... Ma quei due, più degli altri, come due prodotti di una stessa cultura... rifulsero al modo di due astri celesti... Erano nobili tutti e due, educati tutti e due ad Atene, insieme" (54). La storia continua: Gregorio convincerà Basilio, già dottore in cattedra, ad entrare con lui in monastero, dove "per tredici anni attesero allo studio dei soli libri della Sacra Scrittura: ne seguivano l'interpretazione, non chiedendo luce alla propria persuasione, ma solo agli scritti e all'autorità dei Padri", ed aggiunge "e solo di quelli ai quali la tradizione riconosceva d'aver ricevuto le norme dell'interpretazione per diretta successione apostolica". Una volta "sufficientemente istruiti nelle discipline divine, si diressero per divina ispirazione a istruire i popoli, l'uno per un cammino, l'altro per un altro, tutti e due però per un'identica missione".

Con le connotazioni pastorali tipiche della chiesa aquileiese e con quanto s'è detto sin qui, Rufino si riconosceva in quegli atteggiamenti; la descrizione della loro vita ed operosità era più di una rimembranza biografica (55). Essa costituiva un programma di vita proiettato nel futuro dell'Occidente non ancora cristianizzato. "Basilio, percorrendo città e campagne, cominciò a spronare con le parole l'animo indifferente di quella gente, ben poco sollecita della speranza futura; procurava di infiammarla con la predicazione... Li persuase a raccogliersi insieme, a costruire dei monasteri, a trovare tempi adatti per il canto dei salmi e degli inni e per la preghiera, a prendersi cura dei poveri e a procurare ad essi abitazioni adatte, con

(53) MURPHY, p. 50.
(54) *Storia della chiesa*, p. 143.
(55) CSEL, 54, p. 29.

quanto era necessario per il vitto; creò istituti per l'educazione delle vergini, e rese a tutti la vita sobria e casta come un costume desiderabile. In breve tempo fu del tutto cambiata la faccia di quella provincia" ([56]).

Anche se Gregorio non si sentiva attratto per lo stesso genere di vita, tuttavia "coltivava la buona terra del proprio cuore con una cura continua e con incessanti esercizi, e così otteneva risultati molto maggiori in rapporto a se stesso di quanto Basilio li ottenesse in rapporto agli altri". "... L'uno insegnava ad avere misericordia per i peccatori e a richiamarli dal loro stato di colpa; l'altro insegnava, attraverso la grazia della parola di Dio, a prevenire le tendenze al peccato e a trattenere dal cadere chi non potesse essere sollevato dalla caduta se non con grande difficoltà..." ([57]).

Nel capitolo 9 del libro II, Rufino ammira gli aspetti diversi della spiritualità dell'uno e dell'altro, di Gregorio esclusivamente contemplativa, di Basilio che univa predicazione ed attività caritativa all'approfondimento personale della fede ([58]). Da notare che ambedue provenivano da un'ascesi intellettuale, che lo stesso Rufino praticava, e pur impegnati in campi diversi, rifluivano in quello che da allora in poi sarebbe stata la grande spiritualità del monachesimo basiliano. La sua completa struttura, quella delle 55 Grandi regole e delle 313 Piccole regole, che, come s'è detto, nel 397 avrebbe tradotto e in tal modo fatto conoscere in Occidente, o anche le omelie di Basilio e Gregorio che più tardi, ad Aquileia, avrebbe ugualmente tradotto, comportavano altri elementi, quali la componente cenobitica, considerata più equilibrata della vita anacoretica, dal momento che "la vita in comune con più fratelli comporta per diverse ragioni molti maggiori vantaggi della vita solitaria" ([59]).

La vita del cenobio infatti consente "l'aiuto vicendevole sul piano materiale, l'esercizio della carità fraterna, la direzione spirituale, l'osservanza di tutti i comandamenti di Cristo". Il lavoro materiale, la preghiera perpetua, l'amore del prossimo, la cura dei poveri, degli

([56]) *Storia della chiesa*, p. 144.
([57]) *Storia della chiesa*, p. 145.
([58]) THÉLAMON, *Modèles de monachisme*..., p. 332.
([59]) THÉLAMON, *Modèles de monachisme*..., pp. 328 ss., 336; BASILIUS, *Regulae fusius tractatae*, 7, 1: PG, 31, col. 928: "Vitam quae simul cum pluribus agitur ad multa utiliorem esse scio"; sugli aspetti integrativi della vita in comune, cfr. QUACQUARELLI, *Lavoro e ascesi*..., pp. 45, 128.

ammalati, dei pellegrini, con castità, povertà, obbedienza, avvicina quanto Rufino farà conoscere in Occidente a ciò che aveva visto praticare in Oriente e che forse egli stesso aveva attuato nella lunga esperienza gerosolimitana.

Palladio aveva detto bene di quella fondazione; di Rufino e di Melania che ricevevano quanti "venivano a Gerusalemme a scopo di preghiera, vescovi e monaci e vergini, e tutti i visitatori, mantenuti a proprie spese", edificandoli. Non solo non davano scandalo, soggiungeva Palladio, ma composero lo scisma di Paolino, compiuto da circa quattrocento monaci, ed "insieme operarono per persuadere ogni eretico che negava lo Spirito" per ricondurlo in seno alla chiesa, aiutando nel contempo il clero palestinese con doni e cibo ([60]). Non scrive però se Rufino era già stato ordinato presbitero e come tale potesse fungere anche per il servizio liturgico della comunità ([61]).

3. Rufino rimase a Gerusalemme con ogni probabilità dal 380 al 397; le date non sono certissime ma la ricostruzione del Murphy potrà essere variata non di molto. Si può pensare che nel silenzio di quegli anni - almeno quello delle fonti - Rufino abbia dovuto "costruirsi" una spiritualità nuova di tipo monastico. Se è vero che il modello aquileiese (il gruppo di Cromazio) non era tale e se l'anacoresi egiziana era troppo impegnativa, non resta che pensare ad un orientamento di tipo basiliano, quello che appunto venne condensato nella traduzione effettuata per l'abate Ursacio del monastero del Pineto ([62]).

Col ritorno in Italia, iniziava l'ultima fase della vita di Rufino, quella che si conosce meglio, una volta che fu costretto a difendersi dalla accuse del vecchio amico Girolamo. Il periodo italiano comprende una sosta nel monastero del Pineto, di cui resta una confer-

([60]) PALLADIO, *La storia lausiaca*, p. 225.

([61]) La *Chronica per extensum descripta aa. 46-1280 d.C.*, del doge cronista Andrea Dandolo del secolo XIV (a cura di E. Pastorello, Rerum italicarum scriptores, XII, I, Bologna 1938, pp. 45-46), ricorda "Ruphinus civis et clericus aquileiensis, a Valeriano episcopo fidem edoctus, çelo fidey et sciencie, Ierusalem ivit, et, piis operibus intentus, etiam divinarum Scripturarum factus est doctor et dignus interpretator, posteaque repatrians, huius ecclesie factus est presbiter"; quel "factus est presbiter" si potrebbe anche intendere come ordinato sacerdote ad Aquileia, ma, in tal caso, resterebbe da appurare la provenienza dell'informazione.

([62]) BASILIUS, *Regula ad monachos*: PL, 103, coll. 483-554; cfr. *Opera*, p. 241.

ma diretta, e dove, durante la quaresima del 408, soggiornò e vi scrisse il libro II del *De benedictionibus patriarcharum* ([63]). Non si conosce esattamente dove poteva trovarsi il monastero, sulla costa tirrenica tra Roma e Napoli, vicino a Terracina, come si propende a credere ([64]).

A questo punto si fece più acuto il contrasto con Girolamo, cominciato peraltro già a Gerusalemme a motivo della questione origenista. Più che lo svolgersi dei fatti già conosciuti o lo scontro dei caratteri o le possibili invidie tra studiosi, sia pure ecclesiastici, è importante evidenziare il problema del rapporto tra teologia ed ortodossia, o, se si vuole, quanto oggi si chiamerebbe la problematica dello sviluppo del dogma, che si complicava con il compito che Rufino sentiva, e al quale veniva stimolato da più parti, di trasmettere in Occidente il pensiero teologico orientale, traducendone i testi più significativi.

La chiesa magisteriale ha sempre dovuto vigilare per mantenere inalterato il deposito rivelato ("depositum fidei"), ma come la lingua ed i concetti usati dalla società e dai pensatori si sviluppano continuamente, ecco che chi ha il compito di approfondire il dato rivelato può usare espressioni o concetti non esistenti nella Sacra Scrittura ma in armonia con essa. Così aveva dovuto fare Origene. Sviluppo come approfondimento del dato rilevato, avrebbe detto più tardi Vincenzo di Lerino, e non come accrescimento estraneo ad esso. Sviluppo endogeno ed organico, come avrebbe scritto molto più tardi John Henry Newman, proprio a proposito dei Padri del secolo IV.

Se però lo sviluppo comportava l'alterazione o l'adulterazione del dato rilevato, qui cominciavano i problemi seri, perché la teolo-

([63]) "Satis libenter, charissime frater Ursaci, advertentes de partibus Orientis et desiderantes iam fratrum consueta consortia, monasterium tuum ingressi sumus, quod superpositum angusto arenosi tramitis dorso hinc atque hinc passivi et incerti maris unda circumluit; rara tantummodo latentes locos eminus arguit pinus, ex qua et Pineti clarum nomen saeculum dedit": *Opera*, p. 241; "Quia autem Quadragesimae diebus, in monasterio Pineti positus, haec rescripsi ad te, etiam fratribus qui aderant, ineptias meas celare non potui...": a Paolino nella prefazione al libro II *De benedictionibus patriarcharum*: *Opera*, p. 204.

([64]) *Monasticon Italiae*, I. *Roma e Lazio*, a cura di F. Caraffa (Centro storico benedettino italiano, 1), Cesena 1981, n. 249, pp. 179-180; G. Spinelli, *Insediamenti monastici nel territorio dell'antica diocesi di Jesolo*, in *Studi Jesolani* (AAAd, XXVII), Udine 1985, pp. 147-161: 149; J. Filiasi, *Memorie storiche de' Veneti primi e secondi*, II, Padova 1811 (2a ed.), pp. 302-304.

gia diventava eresia, e il teologo non in linea col "depositum fidei" sancito dai concili o dai vescovi, scismatico e, se contrario alla verità di fede, eretico.

La questione scoppiò a Gerusalemme ancora nel 393, quando il vescovo di quella città, Giovanni, difensore di Origene e degli origenisti, si scontrò con Epifanio, vescovo di Salamina in Cipro. Didimo il Cieco era un sincero ammiratore di Origene e così, in Asia minore, Basilio e Gregorio di Nazianzo, a loro volta maestri di Rufino; Apollinare cominciò ad attaccare Origene ed altrettanto Epifanio, mentre a Gerusalemme Rufino e lo stesso Girolamo lo accettavano, non nascondendo peraltro i pericoli di interpolazioni estranee all'autore, insinuate nelle sue opere ([65]). Nel 393, un certo Atarbio chiese ad ambedue di rigettare l'origenismo, cosa che Girolamo fece subito, a differenza di Rufino. A questo punto entrava in scena il vescovo di Salamina, Epifanio, e nasceva lo scontro con quello di Gerusalemme, Giovanni, al cui lato si schierava Rufino. Questa prima fase delle vicende si concluse nel 397, nella chiesa della Resurrezione, quando, dopo la celebrazione dei sacri misteri, Girolamo, Rufino e forse lo stesso vescovo Giovanni si strinsero la mano in segno di riconciliazione ([66]).

Col ritorno di Rufino in Occidente nella primavera del 397, ricominciarono i contrasti con Girolamo. Un certo Macario aveva chiesto di tradurre le opere di Origene a Rufino, che cominciò alla fine dello stesso anno col primo libro della *Apologia pro Origene*, scritta da Panfilo di Cesarea, prete e martire, nella quale l'autore dimostrava che numerosi testi di Origene dicevano il contrario degli errori rimproveratigli. Molti di tali passi provenivano dal *Peri archon* (*De principiis*), che Rufino tradusse nel corso dell'anno successivo. Una copia di quest'ultima versione, sottratta da Eusebio di Cremona, un monaco del gruppo di Girolamo, fu portata a Roma e fu imposto a Girolamo di farne una nuova traduzione "per mostrare quanto infedele era Rufino e quanto eretico era Origene. Fra i due ricominciò una guerra di libelli" ([67]).

([65]) MURPHY, pp. 59 ss., 65 ss.

([66]) MURPHY, p. 81, Girolamo, *Apologia*, III, 24: SC, 303, p. 280: "Pacem dedimus, non haeresim suscepimus. Iunximus dexteras: abeuntes prosecuti sumus, ut vos essetis catholici, non ut nos essemus haeretici".

([67]) H. CROUZEL, *Rufino traduttore del "Peri archon" di Origene*, in *Rufino di Concordia e il suo tempo*, I (AAAd, XXXI), Udine 1987, pp. 29-39:29-30.

I dettagli della contesa non sono stati riferiti da Rufino, ma sono stati ricostruiti sulla base delle fonti. Essi fanno parte delle lotte per l'ortodossia che funestano la cristianità non meno di quelle con l'eterodossia. Nella lontana Africa perfino Agostino se ne era interessato: "Quis denique amicus non formidetur quasi futurus inimicus, si potuit inter Hieronymum et Rufinum hoc, quod plangimus exoriri? o misera et miseranda condicio! o infida in voluntatibus amicorum scientia praesentium, ubi nulla est praescientia futurorum!" (68).

La questione non si chiuse neppure con la morte di Rufino, fuggito da Aquileia per le invasioni dei Goti ed arrivato fino in Sicilia, dal momento che Girolamo imperversò sul suo conto anche più tardi.

Dove stà propriamente il nocciolo del dissenso? E' comunemente noto che il pensiero di Origene contiene degli aspetti problematici, ma come confermava recentemente un esperto di tale teologia, mentre da un lato Origene nutrì i Padri del IV secolo greci e latini, diventando in tal modo un patrimonio comune del pensiero cristiano, d'altro lato certi aspetti delle sue speculazioni, specialmente del *Peri archon* scatenarono delle feroci opposizioni. La maggior parte di tali accuse - egli sostiene - non resiste però ad uno studio completo dell'opera, salvo che per l'ipotesi della preesistenza delle anime che non poteva essere considerata come eretica, dal momento che, al riguardo, il solo insegnamento della chiesa era la creazione dell'anima da parte di Dio (69).

Le accuse dunque, secondo il Crouzel, non tenevano conto dello sviluppo del progresso teologico maturato specialmente con la crisi ariana. "I detrattori di Origene hanno mancato di comprensione filosofica e teologica, e di senso storico. Essi non hanno avvertito il cambiamento di mentalità che separava la chiesa minoritaria e spesso perseguitata del secolo III dalla chiesa trionfante della loro epoca... Essi non hanno avuto coscienza del progresso dottrinale provo-

(68) AGOSTINO, ep. 73, 3: CSEL, 34,2, pp. 270-271.

(69) H. CROUZEL, *Origène*, Dictionnaire de spiritualité, XI, Paris 1982, coll. 933-961: 955; cfr. anche G. FRITZ, *Origenisme*, Dictionnaire de théologie catholique, XII, Paris 1933, coll. 1565-1588; F. CAVALLERA, *Saint Jérome*, 2 voll., Louvain 1932; H. CROUZEL, *Qu'a voulu faire Origène en composant le Traité des Principes?*, "Bulletin de littérature ecclésiastique", LXXVI (1975), pp. 161-186, 241-260; H. DANIELOU, *Origène*, Dictionnaire de la Bible. Supplément, IV, Paris 1960, coll. 884-908; P. NAUTIN, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977.

cato dalla reazione all'arianesimo in rapporto alla concisa regola di fede del secolo III esposta nella prefazione al trattato *De principiis*; non di più per l'evoluzione del vocabolario, ed essi comprendevano i termini utilizzati dall'alessandrino nel senso molto più preciso che essi avevano preso nel secolo IV".

Leggendo dunque Origene alla luce dell'origenismo del loro tempo, senza fare uno studio sistematico di tutta l'opera, potevano fondare le loro accuse su passi separati dal loro contesto. Neppure intendevano che lo scopo di Origene era quello di dare risposta alle principali questioni del suo tempo, che erano quelle della filosofia, per evitare che tali risposte fossero cercate nelle sette gnostiche. Quanto Origene andava scrivendo a modo di ricerca (γυμναστικῶς) essi lo intendevano come tesi di dottrina (δογματικῶς) ([70]).

Rufino si rendeva conto di tutto ciò, tant'è vero che nel prologo alla traduzione del *Peri archon* enunciava i criteri che egli aveva seguito: "Sicubi ergo nos in libris eius aliquid contra id invenimus, quod ab ipso in ceteris locis pie de Trinitate fuerat definitum, velut adulteratum hoc et alienum aut praetermisimus aut secundum eam regulam protulimus, quam ab ipso frequenter invenimus adfirmatam. Si qua sane velut peritis iam et scientibus loquens, dum breviter transire vult, obscurius protulit, nos, ut manifestior fieret locus, ea quae de ipsa re in aliis eius libris apertius legeramus, adiecimus explanationi studentes. Nihil tamen nostrum diximus, sed licet in aliis locis dicta, tamen sua sibi reddidimus ([71]).

Qui appunto sta tutto Rufino. Egli era convinto che diversi passi di Origene erano stati interpolati e snaturati dagli eretici. Più recentemente, sempre il Crouzel osservava che il problema era più complesso: si trattava di quanto noi appunto oggi chiamiamo "il senso storico e lo sviluppo del dogma", che sono "nozioni relativamente moderne" ([72]). "La mescolanza in Origene, particolarmente sulla questione della Trinità, di testi ortodossi e di testi di parvenza eterodossa per il postniceno Rufino significa che Origene è ortodosso su questo punto, ma che non si ripresenta ancora l'argomento come l'arianesimo aveva costretto la Chiesa a porlo al concilio di Nicea"

([70]) CROUZEL, *Origène*, col. 955.
([71]) *Opera*, p. 246.
([72]) CROUZEL, *Rufino traduttore*..., p. 30.

(73). Rufino si rendeva conto del problema, per cui "toglierà ciò che fa difficoltà rispetto alla fede, passerà sotto silenzio quanto è in contraddizione con altre asserzioni ortodosse dell'autore riguardo alla Trinità, perché ciò viene da interpolazioni eretiche...aggiungerà dunque spiegazioni che verranno da altre opere dell'Alessandrino. Ma non apporterà alcuna cosa del suo...". Così per quanto riguarda il grosso problema della preesistenza delle anime. Essa "rimane integra nella tradizione rufiniana... la Chiesa non aveva ancora, all'epoca di Rufino, un insegnamento preciso sull'origine delle anime, salvo il fatto che le anime sono create da Dio, sia direttamente... sia indirettamente.. Tuttavia le dottrine sulla preesistenza delle anime e della risurrezione del corpo secondo Origene erano già attaccate alla fine del terzo secolo e all'inizio del quarto" (74).

Il Crouzel considera la traduzione di Rufino piuttosto una parafrasi che una traduzione propriamente detta, senza preoccuparsi della fedeltà letterale: egli spiegava "più abbondantemente di Origene", cercando "lodevolmente di essere capito dai suoi lettori romani". Rufino aveva la vera preoccupazione di salvare l'autore, Origene, ma soprattutto di conservare la dottrina rivelata che nello stadio concettuale di Origene era espressa in un modo imperfetto rispetto a quello più evoluto del secolo successivo. Non era forse scritto nel Prologo del *Peri archon*: "... poiché l'insegnamento ecclesiastico si conserva, trasmesso dagli apostoli in poi secondo l'ordine della successione legittima, rimanendo fino ai giorni nostri nelle chiese, si deve accettare come articolo di fede solo ciò che non si allontana in nulla dalla tradizione ecclesiastica e apostolica"? (75).

Ricostruito il personaggio nel quadro dei suoi problemi e del suo tempo, dovrebbero esserne rivisti anche la valutazione e il rilievo nell'ambito degli studi patristici, ma anche dell'ascesi cristiana. Dimostratesi infondate le accuse di eterodossia mosse contro di lui e ridimensionato il suo origenismo, dopo sedici secoli sarebbe forse troppo acclamarlo come santo? Conoscendo meglio fatti e persone,

(73) CROUZEL, *Rufino traduttore*..., p. 31.
(74) CROUZEL, *Rufino traduttore*..., p. 32.
(75) *De principiis*, edd. H. CROUZEL-M. SIMONETTI, (SC, 252), Paris 1978, p. 78: "servetur vero ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita, et usque ad praesens in ecclesiis permanens: illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione".

valutando e considerando più obiettivamente accuse e giudizi, non è detto che, uscendo dall'oscurità, possa essere additato e collocato tra i grandi Padri del IV secolo, tenuto anche presente che non si nota in lui l'acredine che invece Girolamo gli ha riservato ([76]).

([76]) Cfr. "Decretalis de recipiendis et non recipiendis libris, qui scriptus est a Gelasio papa cum LXX viris eruditissimis episcopis in sede apostolica urbis Romae", a. 495-496: "Item Rufinus vir religiosus plurimos ecclesiastici operis edidit libros, nonnullas etiam scripturas interpretatus est. Sed quoniam venerabilis Hieronymus eum in aliquibus de arbitrii libertate notavit, illa sentimus, quae beatum praedictum Hieronymum sentire cognoscimus; et non solum de Rufino, sed etiam de universis, quos vir sepius memoratus zelo Dei et fidei religione reprehendit", in *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae*, ed. A. THIEL, I, Brunsbergae 1868, Gelasii ep. XLII, 3, p. 460. Le riserve del *Decretum Gelasianum* sembrano così fondate sul solo giudizio di Girolamo. Anche se l'autore viene ritenuto essere degli inizi del secolo VI, il testo ha fatto scuola (cfr. G. BARDY, *Gelase (décret de)*, Supplement du dictionaire de la Bible", III (1938), coll. 579-590; cfr. MURPHY, p. 223). Dal momento che Girolamo era riconosciuto per i suoi indiscutibili meriti anche da parte di Agostino ("de illo autem sancto presbytero qui, secundum gratiam quae data est ei, sic in ecclesia laboravit ut eruditionem catholicam multum a latina lingua multis et necessariis litteris adiuvaret...", *Contra Iulianum*, II, 36: PL, 44, coll. 699-700: cfr. Y. M. DUVAL, *Pélage est-il le censeur inconnu de* l'Adversus Iovinianum *à Rome en 393?*, "Revue d'historie ecclésiastique", LXXV (1980), pp. 525-557: 541-542), attraverso l'autorità di tali fonti l'opinione sul conto di Rufino è rimasta a sfidare i secoli.

Yves-Marie Duval

RUFIN ET LE CANON DE L'ANCIEN TESTAMENT
Fondements doctrinaux et arrière-plan pastoral de la controverse avec Jérôme sur la Bible des chrétiens

Rufin d'Aquilée ? Rufin de Concordia ? Rufin de Jérusalem ? d'Alexandrie ? de Pinetum ? de Rome ? Toutes ces questions et ces hésitations, qui scandent la vie de Rufin, affectent également en bonne partie son oeuvre. Non tellement parce que nous ne savons pas toujours bien faire le partage entre les ouvrages qui furent écrits à Rome, à Aquilée, à Pinetum ou en Sicile, que parce que nous avons toujours à nous demander si ces oeuvres sont bien écrites pour tel ou tel public particulier, ou si elles ne traduisent pas, d'abord et avant tout, les préoccupations personnelles de Rufin, malgré les apparentes "commandes" qu'il s'efforce d'honorer. Rufin poursuit-il une oeuvre personnelle, les yeux fixés, soit sur l'Occident, soit sur Jérusalem où il ne semble pas avoir renoncé à retourner, ou ce pélerin, parfois malgré lui, n'est-il plus de nulle part, à force d'avoir changé de résidence et d'horizon ? à force d'avoir été bousculé par les aléas de la vie et les circonstances inattendues ?

On s'étonnera peut-être que je pose ces questions au moment de m'interroger sur l'attitude de Rufin devant le Canon des Écritures, et en particulier de l'Ancien Testament. En réalité, on peut poser ces mêmes interrogations pour la plupart des domaines qu'a abordés notre auteur. Mais on est amené à les formuler de façon toute spéciale à propos du Canon de l'Écriture, parce que ce sujet est, à la fois, un sujet d'actualité *générale* (1) à la fin du IVe siècle et au début du Ve, et un sujet de discussion ou de polémique *particulière*, à cause du trouble jeté par Jérôme en Occident, mais aussi à Jérusalem même (2), depuis qu'il en a appelé à l'*hebraïca ueritas*.

(1) Je me contente de renvoyer ici à l'ouvrage collectif, édité par J.D. Kaestli et O. Wermelinger, sur *Le Canon de l'Ancien Testament; Sa formation et son histoire*, Genève, 1984, en particulier aux études d'E. Junod et O. Wermelinger.

(2) Les nombreuses *Préfaces* de Jérôme à ses traductions pourraient faire penser que l'émoi et les critiques étaient latins, soit en Ocident, soit dans l'entoura-

Peut-on distinguer, plus qu'on ne le fait, ces deux ordres ou ces deux cercles ? Ou ceux-ci ne se recouvrent-ils pas, ne se recoupent-ils pas fatalement, au point que l'on puisse regarder les diverses déclarations de Rufin comme un tout, représentant une pensée unifiée, bien consciente d'elle-même et qui ne sacrifie pas aux circonstances ? On devine de quel côté je penche. En effet, le ou les témoignages de Rufin ont déjà été plus d'une fois enregistrés de façon brute par les historiens du Canon, sans qu'on s'interroge beaucoup sur leur arrière-plan éventuel ou réel (3). On a en quelque sorte juxtaposé ses prises de position, sans étudier leur cohérence ou leur articulation. Mais surtout, on ne s'est pas suffisamment intéressé, ni à leur chronologie relative, ni à leur antériorité ou à leur postériorité par rapport à telle ou telle prise de position de Jérôme, voire de Chromace d'Aquilée, dont nous savons maintenant qu'il connaissait le *Canon de Muratori* (4). Ne trouve-t-on pas l'*Expositio symboli* datée de 380 dans un travail qui porte spécifiquement sur l'histoire du Canon (5) et ne voit-on pas ailleurs Jérôme suivre tout bonnement l'opinion de Rufin (6) ? Même sans atteindre un tel degré d'erreur, l'approximation n'est pas sans conséquence, selon que l'on date l'*Expositio Symboli* de 404, comme il est souvent dit (7), ou de

ge latin de Jérusalem. L'allusion de Jérôme à Palladius d'Helenopolis et à ses accusations contre la traduction sur l'hébreu (*Dial. aduersus Pelagianos, Prologus*, 2 - *PL* 23 (1845), c. 497 B-C) montre que les Grecs se sentaient eux aussi concernés. Son ami Sophronius n'avait-il pas traduit en grec plusieurs de ses traductions (latines) sur l'hébreu ? De toute façon, Rufin n'a pas attendu d'être rentré en Occident (397) pour participer à la discussion.

(3) Après Th. Zahn (*Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, II, 1, Erlangen-Leipzig, 1890, pp. 240-244), la meilleure monographie sur le canon de Rufin a longtemps été celle de M. Stenzel (*Der Bibelkanon des Rufinus von Aquileia* in *Biblica* 23, 1942, pp. 43-61). O. Wermelinger (*Le canon des Latins au temps de Jérôme et d'Augustin*, in *Le Canon de L'Ancien Testament* (*supra*, n. 1), pp. 153-196 et surtout pp. 160-166) donne une présentation rapide. Je m'intéresserai moins à l'histoire même du Canon qu'à ses implications chez Rufin.

(4) H. Lemarié, *Saint Chromace d'Aquilée témoin du Canon de Muratori* in *REAug*. 24, 1978, pp. 101-102.

(5) H. H. Howorth, *The Influence of Saint Jerome on the Canon of the Western Church*, II, in *JTS* 11, 1910, pp. 321-347, et particulièrement pp. 344-345.

(6) A. Loisy, *Histoire du Canon de l'Ancien Testament*, Paris, 1890, pp. 112-113; p. 117.

(7) C'est la datation proposée par F.X. Murphy (*Rufinus of Aquileia (345-411). His life and Works*, Washington, 1945, p. 179, n. 86 après Kattenbusch; p. 185

402 (8), ou autour de 400 (9). Est-elle, en effet, antérieure ou postérieure à l'*Apologie contre Jérôme,* qui contient un certain nombre de pages hostiles aux traductions sur l'hébreu de son ancien ami ? Est-elle antérieure ou postérieure à sa traduction de l'*Histoire de l'Église* d'Eusèbe, au long de laquelle il a pu constater l'intérêt de l'évêque de Césarée pour le Canon ?

D'autres questions concerneraient la nature même de l'*Expositio Symboli,* ses liens avec les autres écrits contemporains de Rufin, en essayant de dépasser la réponse prudente que l'auteur fait à ce Laurentius, évêque d'une cité inconnue, en laquelle on a parfois voulu reconnaître, Concordia (10). Je ne m'engagerai pas aujourd'hui en cette voie, que je considère cependant comme importante. Je voudrais seulement examiner avec vous, dans l'ordre chronologique que je crois le bon, successivement, les pages où Rufin a abordé la question du canon et du texte biblique dans l'*Expositio Symboli* et dans l'*Apologie contre Jérôme,* avant de chercher un corollaire, ou une confirmation, dans le traitement qu'il a fait de la seule oeuvre pour laquelle nous possédons encore le texte original, l'*Histoire de l'Eglise* d'Eusèbe.

Ainsi seront mieux cernées, à la fois, la diversité et l'unité de ses propos, en même temps qu'apparaîtra davantage ce que ces propos doivent aux circonstances qui les ont vu naître.

après Bardenhewer; et p. 235 (Tableau), et reprise par M. Simonetti dans son édition du *CCL* 20, p. X. D'où la diffusion de cette datation.

(8) M. Villain (*Rufin d'Aquilée commentateur du Symbole des Apôtres,* in *Rech.SR* 32, 1944, pp. 130-131): "soit avant 402, soit plutôt après 405-406". Murphy (p. 179) écrit aussi: "*ca.* 402".

(9) Se pose la question des rapports entre cette *Expositio* et les autres oeuvres, en particulier l'*Apologie contre Jérôme,* dont la date (fin 400) n'est pas toujours connue de façon exacte. C.P. Hammond-Bammel (*The Last Ten Years of Rufinus'Life and the Date of his Move South from Aquileia,* in *JTS* 28, 1977, p. 388-9 et p. 428) rapproche les deux oeuvres à la suite de J.N.D. Kelly. Voir dans le même sens mon art. *Le "Liber Hieronymi ad Gaudentium": Rufin d'Aquilée, Gaudence de Brescia et Eusèbe de Crémone,* in *RBén.* 97, 1987, p. 170, 178-182.

(10) On notera, entre autres, que Rufin n'a pas mis en tête de son livre la lettre de demande à laquelle il fait allusion. On trouvera au contraire les demandes de Paulin de Nole en tête des deux parties du *De benedictionibus Patriarcharum* (éd. M. Simonetti - utilisée dans toute la suite de cette étude - *CC* 20, p. 133, 1. 5; pp. 189-190; pp. 203-204). Dans l'intervalle, Jérôme a placé en tête de sa traduction du pamphlet de Théophile contre Jean de Constantinople, la lettre de demande de l'évêque d'Alexandrie (ap. Jérôme, *Ep.* 114, 3)...

I - *L'EXPOSITIO SYMBOLI:* DE LA DIVERSITÉ À L'UNITÉ DU CANON DES *PATRES*.

L'une des originalités de la présentation du double Canon de l'Ancien et du Nouveau Testament par Rufin réside dans son insertion dans l'exposé sur l'article même du Symbole qui concerne le Saint-Esprit ([11]). Je ne m'y étendrai pas ici. Je me contenterai de noter que si l'inspiration des Écritures qu'évoque Rufin rattache naturellement "la loi et les prophètes", d'une part, "les Évangiles et les Apôtres", d'autre part ([12]), à l'action du Saint-Esprit dans l'Ancien et le Nouveau Testament, le long développement qu'il consacre à ces Écritures compense - ou masque - son silence sur la théologie même du Saint-Esprit, à laquelle il ne consacre que quelques lignes ([13]), alors qu'il signale ailleurs ([14]) que sa divinité est niée et qu'il semble connaître les discussions des Macédoniens à Constantinople ([15]).

Une autre originalité est beaucoup plus importante pour mon présent propos: c'est l'insistance avec laquelle Rufin déclare s'appuyer sur l'autorité des *Maiores,* ou des *Patres,* pour dresser les listes des livres qu'il va établir. A chaque étape de son classement - en livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, en livres "canoniques", "ecclésiastiques" ou "apocryphes" -, il se réfère à ces *Patres* ou à ces *Maiores* qui, ou bien ont "*transmis* ces livres aux Églises", ou bien ont "inclus ces livres dans le canon" ([16]). Une telle insistance est significative. Mais Rufin ajoute qu'il lui "paraît opportun d'indiquer ici ces volumes, au nombre remarquable *(euidente numero),* tel que nous l'avons reçu des écrits des Pères *(sicut ex patrum monumentis accepimus)"* ([17]).

Ce sont ces *monumenta patrum* que nous allons essayer de découvrir, en nous demandant, d'une part, s'ils forment un tout ou une série homogène, d'autre part, si Rufin est bien fidèle à son sim-

([11]) Cyrille de Jérusalem (*Cat.* 4, 33) *rattache* l'énumération du Canon (*Cat.* 4, 35-36) à l'action de l'Esprit-Saint dans l'Église. La *traduction* de la Septante est elle-même présentée comme l'oeuvre de l'Esprit (*Ibid.* 4, 34 f.). Rufin, qui connaît bien cette *Cathéchèse*, comme on va le voir, va plus loin.

([12]) *Exp. Symb.*, 34 (*CC* 20, p. 170, 1. 16-18).

([13]) *Ibid.*, 33 (p. 169).

([14]) *Ibid.*, 37 (1. 39-45).

([15]) *De adulteratione*, 12 (p. 15).

([16]) *Exp. Symb.*, 34 (p. 170, 1. 21-22); 35 (p. 171, 1. 16-19).

([17]) *Ibid.* 34 (p. 170, 1. 22-24).

ple office de "rapporteur", qui transmet ce qu'il a reçu - *sicut accepimus* -, ou s'il n'a pas laissé apparaître quelques préoccupations ou parti-pris personnels.

La première chose qui frappe, même celui qui ne connaît pas le (ou les) nombre (s) des livres reconnus par les Juifs et le symbolisme qu'on y attache, est que Rufin donne une place importante au *nombre* des livres - *euidens numerus* -, sans pour autant donner celui-ci. Tant qu'on ne possédait pas d'édition critique de cette *Expositio*, on pouvait se demander si ce chiffre n'était pas tombé, pour une raison paléographique ou doctrinale. Force est bien aujourd'hui de constater qu'aucun manuscrit ne nous fournit le moindre indice en ce sens. Il nous reste donc à faire nous-mêmes le compte des livres: pour l'Ancien Testament, on arrive sans ambiguité au chiffre de 22 pour le décompte *hébreu*, mais de 25 si on totalise les livres doubles qui sont mentionnés; quant au nouveau Testament, son nombre se monte à 27 livres, chiffre qui n'a jamais, à haute époque, excité les imaginations, à la différence de 22 ou 24 qui correspondent au nombre des lettres de l'alphabet hébreu ou grec, ou encore au nombre des vieillards de l'*Apocalypse*..

Est-ce à dire que Rufin ignore l'importance de ce chiffre 22, ou veuille s'en affranchir, comme le pense M. Stenzel ? Celui-ci invoque la traduction de *Homélies sur les Nombres*, l'une des dernières de Rufin, où, à propos des *22.000* Lévites, Rufin aurait omis le rapprochement qu'Origène ne pouvait pas ne pas faire, évoquant la vertu du nombre 22, avec les 22 livres de l'Écriture ([18]). C'est là une imputation assez gratuite, et qui est contredite par la traduction de l'*Histoire de l'Église* d'Eusèbe, où Rufin traduit exactement l'information transcrite par Eusèbe à partir du *Commentaire du Psaume I* du même Origène. Mais, autre chose est de respecter le texte que l'on traduit, autre chose de pratiquer "l'ellipse' d'une donnée sur laquelle on ne désire s'appesantir, mais qui apparaissait dans les "documenta" qu'on est en train de transmettre ou de synthétiser. Rappelons que Rufin a pu trouver ce chiffre 22, et l'importance qui lui est accordée, non seulement chez Origène, mais aussi chez Cyrille de Jérusalem ([19]), chez Hilaire de Poitiers ([20]), chez Athanase d'Alexan-

([18]) *Art. cit.* (*supra*, n. 3); p. 45.
([19]) Cyrille, *Cat.* 4, 35 (*PG* 33, c. 497 C-D).
([20]) Hilaire, *Instructio psalmorum*, 15 (*CSEL* 22, p. 13).

drie ([21]), sans compter Jérôme. Plusieurs grecs, mais seulement deux latins. Ne serait-ce pas la présence de Jérôme qui l'aurait empêché d'être plus explicite ? On notera en tout cas que ce Canon ne fait aucune allusion à l'existence d'une traduction grecque, comme si Rufin, en passant directement des Hébreux aux églises occidentales, voulait éviter de soulever - pour son public de catéchumènes - un problème délicat ([22]). Nous aurons à y revenir.

Cependant, autant qu'au *nombre* des livres, il faut faire attention à l'*ordre* dans lequel ces livres sont énumérés, aux petits groupements qu'opère Rufin et à la disposition relative des groupes ainsi constitués. On peut dire que l'énumération de Rufin s'organise en 4 ou 5 séquences, dont les limites sont marquées par divers outils grammaticaux:

a. 1. "*Primo omnium* Mosi quinque libri (...): Genesis Exodus Leuiticus Numeri Deuteronomium.
b. 2. *Post hos,* Iesu Naue et Iudicum simul cum Ruth.
   3. Quattuor *post haec* Regnorum libri (...) Paralipomenon (...) liber et Esdrae (...) et Esther.
c. 4. Prophetarum *uero* Esaias Ieremias Ezechihel Daniel; *praeterea* duodecim prophetarum liber unus.
d. 5. Iob *quoque* et Psalmi Dauid singuli sunt libri; Solomonis *uero* tres ecclesiis traditi: Proverbia, Ecclesiastes, Cantica Canticorum." ([23]).

Si on peut hésiter sur le chiffre de 4 (a-d) ou 5 (1-5) séquences, c'est qu'à se fier à la pure matérialité des termes grammaticaux *post hos, post haec,* on pourrait répartir en deux groupes (2-3), plutôt qu'en un seul (b), la série de livres entre "les livres de Moïse" et ceux des "prophètes". En réalité, plus que pour des raisons de chronologie, ce sous-groupe a probablement ([24]) été constitué parce qu'il présentait des difficultés d'un autre ordre: plusieurs de ces livres sont doubles ou quadruples. D'où les précisions, et l'appel au décompte juif, comme on l'a vu plus haut:

([21]) ATHANASE, *Lettre festale* de 367, fragment grec en *PG* 26, c. 1436 C-D.

([22]) CYRILLE (*Cat.* 4, 34) évoque au contraire longuement la traduction de la Septante, en mentionnant l'accord des Traducteurs. Voir *infra*, p. 65 et n. 102.

([23]) *Exp. Symb.*, 35 (p. 170, 1. 1-10).

([24]) Aucune réflexion sur un groupement en pentades (5 + 5 + 5 + 5 + 2), comme chez Epiphane (*De ponderibus*, 4). Ici, l'ordre serait plus irrégulier: 5 + 2 + 5 + 5 + 5 + 5.

"Quattuor post haec Regnorum libri, *quos hebraei duos numerant,* Paralipomenon qui Dierum dicitur liber et Esdrae duo, *qui apud illos singuli computantur,*
Et Esther."

S'il en est ainsi, nous avons de bonnes raisons de nous en tenir à quatre groupes. Reste à déterminer leur principe de classement, respectif et relatif.

Le premier groupe ne pose guère de difficulté, puisque Rufin prononce, pour ces cinq premiers livres, le nom de *Moïse*. On peut en dire autant du troisième, qui rassemble les *prophètes*. Mais que dire des deux autres ? Le dernier semble s'intéresser au *nombre* de livres attribué à chaque auteur: *un* à Job, *un* à David, *trois* à Salomon; mais il ne fait pas de doute que le genre littéraire des *Psaumes,* des *Proverbes,* du *Cantique des Cantiques* est *supposé* suffisamment connu des chrétiens pour que l'on devine que l'on se trouve devant des genres poétiques. A vrai dire toutefois, seul le modèle qu'a ici suivi Rufin confirmera cette supposition; car on pourrait hésiter sur *Job,* voire sur l'*Ecclésiaste*.

Reste notre deuxième groupe, que rien ne caractérise chez Rufin et dont nous avons vu qu'il consistait en une longue énumération un peu cahoteuse. Si on ne peut pas dire que l'ordre en est strictement chronologique - *Esther* devrait, à cause du règne d'Assuerus/Artaxerxès sous lequel il se place, figurer *avant* le(s) *Livre(s) d'Esdras* -, la nature de ces livres est d'ordre historique. L'affirmation est ici encore confirmée par le modèle: c'est Cyrille de Jérusalem qui, après avoir énoncé pour la Loi "les cinq premiers livres de Moïse", puis "*Josué* et les *Juges* avec *Ruth",* parlait du "reste des livres historiques", en énumérant les deux (doubles) livres des *Règnes,* les livres des *Paralipomènes* et d'*Esdras* et enfin le livre d'*Esther,* avant de reprendre "Voilà pour les oeuvres *historiques"* ([25]).

On peut donc dire que Rufin doit la *première* partie de son classement à l'évêque de Jérusalem, et même les précisions sur le nombre de livres respectifs de la Bible hébraïque et de la Septante pour les *Règnes,* les *Paralipomènes* et *Esdras*. Le seul point qui ne figure pas chez Cyrille concerne l'appellation - sommaire - de *Liber*

([25]) CYRILLE, *Cat.* 4, 35 (*PG* 33, c. 500 A 8-9 et 15).

dierum pour les *Paralipomènes*. Nous aurons l'occasion d'en découvrir tout à l'heure l'origine: la "traduction" la plus proche de *Dierum liber* est celle que donne la liste d'Origène, qui parle de *logoi hèmèrôn* ([26]).

Mais on remarquera que les indications de Rufin sont plus vagues que celles de Cyrille: alors qu'il vient d'évoquer "la Loi et les prophètes" ([27]), il ne songe pas, malgré l'indication expresse de Cyrille, à répéter que les cinq premiers livres de Moïse constituent *la Loi*. Encore moins précise-t-il la nature des livres suivants, bien encadrés chez Cyrille par la mention de leur caractère *historique*. Il en va de même pour la troisième catégorie de la liste de Cyrille: "les ouvrages en vers" ([28]). Plus grave, Rufin a bouleversé l'ordre de la deuxième partie de la liste de Cyrille: à la succession livres poétiques / livres prophétiques, il a substitué l'ordre inverse, d'autant plus surprenant chez un chrétien qu'il ne lui fournit aucune justification. A-t-il voulu opposer prose et poésie ? Rien ne le dit. En tout cas, l'ordre chronologique que semblent suivre les chrétiens est bafoué, puisque les prophètes précèdent, non seulement Job, que l'on se plaît alors à dire antérieur à la Loi, mais aussi David et Salomon. S'agirait-il d'un emprunt à l'hébreu ? Cela me semblerait plus important que d'avoir inversé l'ordre des grands et des petits prophètes, seule remarque que fasse Stenzel au sujet de la fidélité de Rufin à l'égard de Cyrille ([29]).

Mais s'il ne dit rien non plus du silence de Rufin sur "*Baruch*, les *Thrènes* et la *Lettre de Jérémie*", que Cyrille rattachait expressément au livre de *Jérémie* ([30]), Stenzel note à bon droit que l'inversion des douze (petits) prophètes par rapport aux quatre (grands) prophètes rejoint l'ordre de la Bible hébraïque ([31]). On aimerait pouvoir aller plus loin et se demander si Rufin doit cette connaissance à Jérôme et à son *Prologus galeatus*, ou à Origène. Stenzel a trouvé dans les *Homélies sur Josué* une page où l'Alexandrin énumère successivement *Isaïe, Jérémie, Daniel, Ezéchiel*, puis "●*sée*, à la tête de

([26]) ORIGÈNE, *ap.* EUSÈBE, *Histoire de l'Église*, 6, 25 - Voir *infra*, p. 72.
([27]) *Exp. Symb.*, 34 (p. 170, l. 17).
([28]) CYRILLE, *Cat.* 4, 35 (*PG* 33, c.500 A 15).
([29]) STENZEL, *Art. Cit.* (*supra*, n. 3), p. 47.
([30]) CYRILLE, *Cat.* 4, 35 (C. 500 B 4-5).
([31]) STENZEL (suite).

l'escadron des douze prophètes" ([32]), et il serait prêt à y voir un précédent. Mais il oublie qu'une autre liste d'Origène pourrait nous rendre de plus grands services ... si Eusèbe - ou ses manuscrits - nous avaient transmis une liste complète: la fameuse liste du "Canon hébreu" rapportée par Eusèbe ([33]), à partir du *Commentaire sur le Psaume 1,* ne contient pas de mention des Douze, ce qui est assurément un accident, puisque la liste ne contient plus 22 livres, comme elle l'annonce, mais seulement 21. Reste à savoir si Origène, dans cette liste, plaçait les petits prophètes avant ou après les grands. Il est d'autant plus difficile de répondre à cette question qu'aussi bien Rufin, qui traduit cette liste avec les simplifications que nous verrons ([34]), qu'Hilaire de Poitiers, qui s'en inspire dans son *Instructio Psalmorum* ([35]), placent les douze *avant* les autres prophètes, contrairement à ce que l'on attendrait d'une liste qui se veut fidèle au Canon hébreu des 22 livres. Le seul autre endroit que je connaisse, en dehors de la bible hébraïque et de Jérôme, où les petits prophètes suivent les grands, est le *Sinaïticus;* mais son ordre et son contenu sont par ailleurs si différents de ceux de Rufin que je ne peux pas penser que celui-ci doive l'ordre qu'il propose à ce manuscrit ou plutôt à la tradition qu'il représente.

Nous avons, me semble-t-il, le choix entre un recours à l'hébreu ([36]) ou à Jérôme, et une opinion tout à fait personnelle, qu'il n'a pas pris la peine de justifier ([37]). Dans un cas comme dans l'autre, on ne peut pas transformer Rufin en témoin d'*une* tradition précise, quelle qu'elle soit, et moins encore d'une tradition générale homogène.

Le fait apparaît encore plus net lorsqu'on passe, au-delà du Canon du Nouveau Testament, aux livres que Rufin qualifie d'"ecclésiastiques", par rapport aux "livres canoniques". Si l'on pouvait rattacher une partie de son Canon de l'Ancien Testament à la liste et au

([32]) *Ibid.*, p. 47: *In Iosue h.* 3, 1.

([33]) EUSÈBE, *Histoire de l'Église,* 6, 25. Stenzel cite pourtant cette liste à la page précédente (p. 46), en notant l'erreur du texte d'Eusèbe.

([34]) *Infra*, pp. 72-73.

([35]) HILAIRE, *Instructio Psalmorum,* 15 (*CSEL* 22, p. 13, 1. 9 sq.).

([36]) Mais il est peu probable que Rufin ait lui-même accès à l'hébreu.

([37]) S'agit-il ici encore d'une question de *nombre* de livres ? Aux quatre (grands) prophètes, qui constituent autant de livres, il ajouterait (*praeterea*) les douze en *un* seul livre. Cependant, ni Cyrille, ni Athanase n'avaient hésité.

classement de Cyrille de Jérusalem, force est bien de constater que ce dernier ne laisse nulle place dans ses *Catéchèses* aux livres que Rufin va ranger dans cette catégorie des "livres ecclésiastiques", parce que "lus à l'église" ([38]). Il n'est pas sûr qu'il les fasse même entrer, comme on le dit parfois, dans le groupe des livres "discutés" ou "contestés", "controversés" *(amphiballomena)* ([39]). Pour lui, les "seuls libres que nous lisons avec confiance dans l'Eglise" sont "les 22 livres de l'Ancien Testament" ([40]). Rien ne montre qu'il considère comme dignes de la lecture publique la *Sagesse* qu'il cite plusieurs fois par ailleurs ([41]), en l'attribuant une seule fois à Salomon ([42]), ou l'*Ecclésiastique,* qu'il utilise quelques fois ([43]), sans en citer l'auteur, et moins encore *Judith, Tobie* ou les *Machabées.* Même si on considère que le canon restreint de Cyrille s'explique par le public de catéchumènes auxquels il s'adresse dans cette *Catéchèse* IV, on doit bien convenir que Rufin, qui dresse sa liste "ad instructionem eorum qui *prima fidei elementa* suscipiunt" ([44]), est beaucoup plus large.

D'où lui vient cet élargissement ? Je pense qu'il faut se tourner à la fois vers Athanase d'Alexandrie ([45]) et ... vers Jérôme. Après avoir donné, pour l'Ancien Testament, une liste de 22 livres, qui ne contient pas *Esther,* comme Rufin, mais compte à part le livre de *Ruth,* contrairement à Rufin, pour le Nouveau Testament, une liste analogue à celle de Rufin pour le contenu - entre autres 14 lettres de Paul, 3 lettres de Jean et l'*Apocalypse* -, mais dans un ordre très différent, la *Lettre festale* de 367 ajoute: "Mais, pour plus de précision, je suis obligé d'ajouter, en écrivant ceci, qu'il existe d'autres li-

([38]) *Exp. Symb.*, 36 (l. 1-2 et 10).

([39]) Cyrille, *Cat.* 4, 33 (*PG* 33, c. 496).

([40]) *Ibid.*, 4, 35 (*PG* 33, c. 497 C 7-9). Cyrille cite encore bien moins d'autres livres pour le Nouveau Testament.

([41]) Cyrille, *Cat.* 6, 8; 12, 5, etc.

([42]) *Cat.* 9, 2.

([43]) *Cat.* 2, 15; 7, 16; 9, 6 ...

([44]) *Exp. Symb.*, 36 (l. 14-15).

([45]) Il n'est pas surprenant que Rufin, qui a vécu à Alexandrie, connaisse bien la vie, déjà devenue légendaire, d'Athanase (*Hist. Eccles.*, 1, 14) et qu'il ait pu avoir accès à son oeuvre. On se souviendra d'autre part qu'Athanase a résidé lui-même quelque temps à Aquilée où il a célébré la fête de Pâques 345. L'indice sûr de la lecture de la lettre festale de 367 sera donné *infra*, n. 51 et n. 52. J. Ruwet (*Le canon alexandrin des Écritures. Saint Athanase* in *Biblica*, 33, 1952, pp. 1-29 et surtout pp. 10-11 et n. 1) a vu cette dépendance; mais, faute de connaître Jérôme, son explication de la distinction de deux sortes de livres n'est pas satisfaisante.

vres en dehors de ceux que j'ai énumérés plus haut, qui n'appartiennent pas au canon *(ou kanonizomena),* mais dont les Pères ont établi la lecture pour ceux qui viennent à la foi et qui veulent entendre l'enseignement de la piété: la *Sagesse de Salomon,* la *Sagesse de Sirach, Esther, Judith, Tobie,* la *Didaché dite des Apôtres* et le *Pasteur.* Mais, en dehors des livres "canoniques" de plus haut et des livres "lus" ci-dessus, qu'on ne fasse pas mention aucune, très chers, des livres apocryphes: ce sont là des inventions d'hérétiques, qui les ont écrits quand ils le voulaient et qui les ont dotés des années qu'ils leur ont ajoutées, pour les présenter comme anciennes et avoir ainsi l'occasion de tromper les gens à la foi pure" ([46]).

S'il condamne les *Apocryphes* ([47]), Rufin ne reprend nullement cette diatribe contre le procédé même de la falsification et son but ([48]). On notera cependant que, s'il n'assigne pas, comme Athanase, la lecture elle-même de cette deuxième catégorie de livres "à ceux qui viennent à la foi", c'est-à-dire à des débutants, il destine ses propres précisions sur la distinction entre livres "canoniques" et livres "ecclésiastiques", "livres qui sont lus dans l'Eglise", "à l'instruction de ceux qui reçoivent les premiers éléments de la foi", comme je l'ai rappelé plus haut ([49]). Mais surtout, ce qui pourrait n'être qu'une vague ressemblance matérielle ([50]), qui ne suppose pas vraiment la connaissance de cette liste d'Athanase par Rufin, devient plus net lorsqu'on l'entend ajouter aussitôt: "afin que ces débutants sachent *à quelles sources* ils doivent puiser la boisson de la parole de Dieu" ([51]). Il adapte ainsi, me semble-t-il, la phrase par laquelle Athanase

([46]) Athanase, *Lettre festale* 39e (en grec: *PG* 26, c. 1437 D - 1440 A).

([47]) *Exp. Symb.*, 36 (1. 12-13).

([48]) Ceci est d'autant plus surprenant que le *De adulteratione librorum Origenis,* 8-9, évoquait les procédés des hérétiques contre les Écritures elles-mêmes.

([49]) Voir n. 44.

([50]) Etant donné surtout la conclusion différente sur laquelle chacun débouche: pour Athanase, la lecture de ces livres est bonne pour les débutants, à cause de leur accès facile. C'est une remarque déjà faite, pour certains de ces livres, par Origène (*Sur les Nombres h.* 27, 1). Pour Rufin, ces livres sont secondaires, puisqu'ils ne peuvent servir à fonder la foi. On peut donc penser que les débutants, qui veulent aller à l'essentiel, peuvent les négliger.. D'autre part, on pourrait penser, vu le caractère public de la "lecture à l'Église", que le catéchumène n'est pas invité à lire lui-même l'Ecriture et que la sélection est faite d'autorité par le clergé. Mentalité plus occidentale ? On s'éloigne en tout cas d'Athanase.

([51]) *Exp. Symb.*, 36 (1. 15-16).

conclut son énumération des ouvrages de l'Ancien et du Nouveau Testament: *"Voilà les sources* du salut et celui qui a soif peut puiser les paroles qui se trouvent en ces livres. C'est par ceux-ci seuls qu'est annoncée la doctrine de la piété..." ([52]). Cette fois, la lecture de la *Lettre festale* me semble assurée.

Reste à comparer les deux listes de ces livres "lus à l'église". Elles ne sont pas identiques, ni pour l'Ancien Testament, ni pour le Nouveau. Athanase range parmi les livres *"lus"* le livre d'*Esther*, que Rufin a placé parmi les ouvrages canoniques; mais il ignore *Tobie*, ainsi que les *Livres* - sans précision de nombre - *des Macchabées*. Quant au Nouveau Testament, non seulement Rufin inverse l'ordre du *Pasteur* et des *Deux voies,* mais il ajoute un troisième écrit, le *Iudicium secundum Petrum,* dont nous connaissons l'existence par Jérôme ([53]), en même temps qu'il précise l'indication concernant *le Pasteur*. L'originalité est donc certaine. La question que l'on peut se poser est de savoir si ces livres n'étaient pas particulièrement employés dans la région d'Aquilée ... ou de Concordia. L'utilisation du *Canon de Muratori* par Chromace invite à penser que l'on y était plus au courant de l'origine du *Pasteur* ([54]) que ne l'était Origène lui-même, dont Rufin ne peut pas ne pas connaître les hésitations ([55]). Mais c'est du côté d'Aquilée, d'Altinum, et de Jérôme encore, qu'il faut se tourner pour le décompte des livres "ecclésiastiques" de l'Ancien Testament.

La parenté a été entrevue déjà ([56]), mais on n'en a pas perçu toute l'importance, faute, d'une part, d'avoir noté que la traduction par Jérôme du *Livre de Tobie* - et de celui de *Judith* - comme celle des *Livres de Salomon,* était dédiée à Chromace et Héliodore, d'autre part, d'avoir prêté attention aux dates de ces deux traductions. Comme il résulte des deux *Préfaces,* la traduction des *Livres de Salomon* est la première, et on s'accorde pour la dater de 398. C'est-à-dire que Rufin l'a découverte lorsq'il est arrivé en Italie du Nord, où elle avait dû être apportée par Paulinien, le frère de Jérôme.

([52]) ATHANASE, *Loc. cit.* (c. 1437 C).

([53]) JÉRÔME, *De uiris illustribus,* 1 (*PL* 23 (1845), c. 609 A 6-7).

([54]) Sur l'expression de Rufin "libellus qui dicitur Pastoris siue Hermae", v. A. CARLINI, *Rufino traduttore e i papiri,* in *A.A.Ad.* 31, 1987, p. 113-114.

([55]) Sur l'attitude d'Origène, v. J RUWET, *Les "Antilegomena" dans les oeuvres d'Origène,* in *Biblica* 23, 1942, pp. 18-42 et surtout pp. 33-35.

([56]) M. STENZEL, *Art. cit.*, p. 50-51. Mais il ne croit pas à une dépendance.

Quoi d'étonnant, en ces circonstances, si Chromace et Héliodore ont demandé à Jérôme, l'année suivante sans doute ([57]), de traduire les *Livres de Tobie* et *de Judith,* dont il venait de parler en des termes à la fois réservés et laudatifs. Réservés, puisqu'il notait que les livres de *Judith,* de *Tobie* et des *Machabées* (sans indication de nombre) n'appartiennent pas au Canon; mais laudatifs, puisqu'il reconnaissait que ces livres étaient "lus par l'Église" ([58]). Cette déclaration avait un caractère plus large encore, puisqu'elle concernait aussi, en réalité, la *Sagesse de Jésus, fils de Sirach* et la *Sagesse de Salomon,* c'est-à-dire les deux derniers des cinq titres que Rufin énumère dans son *Expositio*. La coïncidence achève de ne pas être fortuite lorsqu'on entend, avant Rufin ([59]), Jérôme dire que ces livres peuvent être "lus pour l'édification du peuple", mais qu'ils ne peuvent être utilisés "pour confirmer l'autorité des croyances de l'Église" ([60]). Rufin a manifestement lu cette *Préface*. S'il en passe, intentionnellement, certains aspects sous silence, il est trop heureux d'enregistrer ici l'avis de Jérôme, à son bénéfice.

Il n'est pas impossible qu'il doive une autre donnée, qui nous paraît très surprenante. Selon Rufin, la "Sagesse du fils de Sirach" a reçu en latin le nom d'*Écclésiastique,* à cause, non de son auteur, mais de la "qualité de l'écrit", qui le rend digne d'être lu à l'Église. Rufin, qui connaît bien Cyprien, l'auteur latin le plus ancien qui cite le *Siracide,* devrait savoir que l'ouvrage porte bien, chez l'évêque de Carthage, le nom d'*Écclésiastique,* mais avec la précision "de Salomon" ([61]); de sorte que son explication, quelle qu'en soit la valeur, n'a guère pour elle la tradition concernant ce livre précis. En revanche, la qualification d'*ecclésiastique* n'est pas rare chez Jérôme concernant des livres.

Certes, il ne faut pas la confondre, encore qu'elle en dérive

([57]) Sur cette datation, voir mes art. *Aquilée et la Palestine entre 370 et 420,* in *AAAd.* 12, 1977, p. 284; *Chromace et Jérôme,* in *AAAd.* 34, 1989, pp. 170-171. P. Lardet (*Contre Rufin.* Introduction, *Schr.* 303, p. 75, n. 383) m'a donné son accord.

([58]) Jérôme, *Prologus in libris Salomonis* (*BS* 2, p. 957, l. 19).

([59]) *Exp. Symb.*, 36 (l. 10-11): "Quae omnia legi quidem in ecclesiis uoluerunt, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam".

([60]) Jérôme, *Prologus in libris Salomonis* (*BS* 2, p. 957, l. 20-21): "sic et haec duo uolumina legat ad aedificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam".

([61]) Cyprien, *Test. ad Quirinum,* 35, 3; etc.

probablement, avec l'épithète d'*ecclésiastique* que reçoivent des *hommes,* et en particulier des écrivains, chez Jérôme ([62]), chez Rufin ([63]), comme chez Origène ([64]), pour dire, non seulement qu'ils appartiennent à l'Église, mais aussi qu'ils ont défendu de manière orthodoxe les croyances, la règle de foi de l'Église. Mais on ne trouve pas chez Origène, que je sache, le terme *ecclésiastique* employé pour qualifier un livre ou un écrit. J'en connais au moins trois exemples chez Jérôme, sans avoir cherché à faire une enquête systématique. L'un est d'ailleurs cité par Stenzel ([65]), qui en a perçu les limites, sans voir que le contexte géographique et polémique était à prendre en considération: en effet, si, en deux passages, Jérôme y défend comme "ecclésiastique" l'*Apocalypse* de Jean, il le fait à Bethléem, devant un public qui comprend des Orientaux, hostiles à l'authenticité de cette *Apocalypse*. La justification qu'il donne est que, non seulement ce livre est cité par les "ueteres ecclesiastici uiri", mais aussi qu'il est "lu dans les Églises" - d'Occident-, "sans être rejeté parmi les écritures aprocryphes" ([66]). Ces textes datent des alentours de 400. On peut donc penser que le terme d'*ecclésiastique* appliqué à un livre était d'un usage ordinaire à Bethléem à peu près au moment où Rufin a quitté la Palestine. Une quinzaine d'années plus tard, dans sa *Lettre à Dardanus,* Jérôme défend l'*Épître aux Hébreux* devant un Occidental. Le raisonnement est analogue, mais fait cette fois appel à la coutume d'Orient: l'*Épître aux Hébreux* est lue dans les Églises d'Orient et citée par les écrivains grecs. Et il poursuit: "Si la coutume des Latins ne la reçoit pas parmi les écritures canoniques, les Églises grecques, usant de la même liberté, ne reçoivent pas non plus l'*Apocalypse* de Jean. Nous cependant, nous recevons l'une et l'autre, en suivant, non la coutume de notre époque, mais l'autorité des écrivains anciens qui utilisent souvent des textes des deux ouvrages, et non pas comme ils le font d'ordinaire comme s'il

([62]) Voir mon annotation à l'*In Ionam, Praefatio* (*SCh* 323, p. 164 et p. 329) à propos du *Livre de Tobie* utilisé par les *ecclesiastici uiri.*

([63]) RUFIN, *De adulteratione*, 2 (p. 9, 1. 22-23; 1. 24-25); *Apologia*, 2, 34 (p. 109, 1. 5).

([64]) Voir, par ex., *In Levitic, hom.* 1,1 (ed M. BORRET, SCh. 286, p. 68, l. 24-25); "ego ecclesiasticus sub fide Christi uiuens et in medio Ecclesiae positus...".

([65]) *Art. Laud.* (n. 3), p. 57.

([66]) JÉRÔME, *Tr. de Ps.* 1 (*CC* 78, p. 7, l. 132-139); 149, 6 (*Ibid.*, p. 351, l. 80-82). Bien entendu, je considère ces *Tractatus* comme une oeuvre parlée de Jérôme.

s'agissait d'apocryphes, eux qui n'utilisent que rarement des passages d'ouvrages païens, mais comme des ouvrages canoniques et ecclésiastiques' ([67]). Certes, pour ce texte tardif, on peut se demander si Jérôme ne met pas une équivalence entre "canonique" et "ecclésiastique". Mais il n'en était pas de même dans sa *Preface* aux *Livres de Salomon* oú, avant Rufin, il ajoutait que seuls les écrits "canoniques" pouvaient servir à établir les données de foi, tandis que les "écrits ecclésiastiques" ne pouvaient servir qu'à l'édification pastorale ([68]).

Si, indépendamment du canon juif, l'on s'accorde à voir chez Rufin comme chez Jérôme l'influence du ou des canons des Églises grecques sur des Occidentaux qui demeurent très attachés aux habitudes de leurs Églises - le cas de l'*Apocalypse,* mais aussi de l'*Ecclésiastique,* est significatif -, on doit aussi admettre que les prises de position de l'un comme de l'autre ont connu un stade oral, en Palestine même ([69]), que celui-ci ait précédé, suivi, ou accompagné les critiques suscitées en Occident - nous connaissons surtout celles d'Augustin en Afrique - par les positions de Jérôme. Rufin avait dû forcément réfléchir au Canon biblique avant d'avoir à en écrire, et il n'a pas pu le faire sans penser à Jérôme; mais, de son côté, Jérôme, quand il écrivait en 398 et sans doute en 399, à Héliodore et Chromace, ne pouvait pas ne pas tenir compte de l'endroit où il envoyait ses traductions, de ceux qui les lui avaient demandées, et sans doute aussi des liens que Rufin entretenait avec ces mêmes évêques, s'il n'était pas déjà arrivé à Aquilée ... L'*Expositio Symboli* n'est certes pas *d'abord* un ouvrage polémique, mais on ne peut pas non plus la détacher purement et simplement des circonstances dans lesquelles elle a été écrite - et qui l'ont peut-être suscitée.

Il paraîtra peut-être saugrenu que Jérôme rentre ainsi parmi les "patres" auxquels se réfère Rufin ([70]). On notera en tout cas que ces *Patres,* indépendamment de Jérôme, forment un groupe plus composite que la belle unanimité que laisserait entendre l'appel plu-

([67]) Jérôme, *Ep.*, 129, 3. Voir, dés 386, *In Titum* 2,2 (*PL* 26, c. 578 C-D)

([68]) V. *supra*, n. 60.

([69]) Voir *supra*, n. 2.

([70]) Il est d'autres exemples que l'on peut avancer. Les plus probants sont les moins visibles.

sieurs fois répété à l'autorité de la "tradition des Pères". On notera également que cette tradition est relativement récente, puisqu'on n'y reconnaît que des auteurs de la deuxième moitié du IVe siècle, pour ce qui concerne les écrivains grecs - ce qui n'élimine pas de la part d'Athanase d'Alexandrie, comme de Cyrille de Jérusalem, un recours à une pratique plus ancienne - mais non identique, ni rigide - de leurs églises.

Au fond, en écrivant son *Expositio,* Rufin ne fait qu'appliquer ce qu'il proclamait de sa Profession de foi dans son *Apologie à Anastase:* il dit principalement ce qu'il a appris à Aquilée, à Alexandrie et à Jérusalem ([71]). Certes, il déclare suivre, dans cette *Expositio,* le symbole en usage à Aquilée, mais son inspiration est plus large. D'autre part, s'il mentionne plusieurs différences avec le Symbole Romain, il prend soin de signaler - ce qui ne peut pas déplaire à d'éventuels censeurs - que la foi s'est maintenue très pure à Rome et que les modifications du symbole survenues dans les autres communautés ont été rendues nécessaires par des erreurs restées inconnues à Rome ([72]). De telles "délicatesses", qui ne sont pas indignes de Jérôme ([73]), montrent, de même que les allusions aux "Orientales ecclesiae" ([74]), que Rufin dépasse l'horizon - et les préoccupations - d'une église de l'Italie du Nord, aussi prestigieuse soit-elle. On aurait donc tort d'y voir l'oeuvre représentative d'une région particulière et encore plus de lui donner une autorité quelconque au moment où elle est composée. Ce respect viendra plus tard: on connaît le jugement de Gennade ([75]). Celui-ci sera entériné par les siècles, qui copieront à plaisir cette *Expositio* - mais pas pour son seul Canon. Le jugement de l'époque est au contraire implicitement fourni par la réponse d'Innocent Ier à Exupère de Toulouse le 20.2.405: la liste romaine ignore superbement les classements et les distinctions de Rufin ([76]). Il faut dire qu'elle garde également le silence sur le *texte*

([71]) RUFIN, *Apologia ad Anastasium,* 8.

([72]) *Exp. Symb.,* 3 (p. 136, 1. 7-9); 5 (p. 140, l. 30-38).

([73]) Voir, par ex., à l'adresse de Rufin lui-même et des Origénistes, *Ep.* 84, 9 (*CUF* 4, p. 135, l. 28 - p. 136, l. 3).

([74]) *Exp. Symb.,* 4 (p. 137, l. 2); 5 (p. 139, l. 1) ; 16 (p. 153, l. 6).

([75]) GENNADE, *De uiris illustribus,* 17 (éd. Richardson, p. 68, l. 8-10): "Proprio autem labore, immo gratiae Dei dono, exposuit idem Rufinus Symbolum ut in eius conparatione alii nec exposuisse credantur".

([76]) INNOCENT I, *Ep.* 6, 7 (*PL* 20, c. 501-2).

biblique lui-même, et ce à l'égard d'un évêque ([77]) qui est déjà en contact avec Jérôme...

II - L'*Apologie contre Jérôme*: des dangers d'une nouvelle traduction.

Avant de quitter cette *Expositio* pour passer à l'*Apologie* - on on aura au moins remarqué qu'elle n'a pas toute la sérénité ou l'objectivité qu'on pourrait en attendre ([78]) -, je voudrais faire plusieurs remarques qui nous permettront de mieux comprendre encore, et le contexte pastoral de ce traité, et certains aspects de l'*Apologie contre Jérôme* qui s'en prend aux traductions de Jérôme et, par ce biais, touche au Canon et à sa constitution.

La première remarque concerne, à vrai dire, autant Jérôme que Rufin. On a vu la place qu'occupe pour l'un et l'autre le livre de l'*Ecclésiastique*. N'est-il pas étonnant, cependant, que ni l'un ni l'autre n'aient prêté attention à la *Préface* du traducteur grec ? Dans la 38e année de Ptolémée Evergète (c'est-à-dire, sans doute, en 132 avant notre ère), celui-ci, outre la division tripartite de la Bible hébraïque en "Loi, Prophètes et les autres", atteste les imperfections de la traduction grecque existante, en invoquant la difficulté qu'il y a de passer d'une langue à l'autre ([79]). Il y avait là, pour Jérôme, un précédent qu'il aurait pu faire valoir, pour Rufin, l'exemple d'un tra-

([77]) C'est à Exupère de Toulouse - et non à Chromace et Héliodore, comme promis - que sera dédié l'*In Zachariam* de Jérôme (Voir mon art. *Chromace et Jérôme*, in *AAAd.* 34, 1989, p. 174). Selon Jérôme, Vigilance, dont Exupère de Toulouse s'éloigne, est un allié de Rufin (*C. Rufin* 3, 19). d'autre part, dans son *Contre Vigilance* de 406 , Jérôme reproche à son adversaire de s'appuyer sur le IIIe *Esdras*... et tous les autres Apocryphes (*PL* 23 (1845), c. 344 D - 345 B).

([78]) J'ai noté ailleurs la parenté entre le § 37 et le *Liber ad Gaudentium* dont P. Meyvaert a retrouvé deux fragments doctrinaux sur la vision du Père par le Fils. Ce *Liber* semble suivre de près le procès de Milan: Y.-M. Duval, *Le Liber Hieronymi ad Gaudentium*... (*supra*, n. 9), pp. 179 sq. Le caractère polémique du développement sur la résurrection de la chair (§ 39-44) ne fait pas de doute lui non plus et l'on rattachera facilement ces deux points à la controverse avec les amis de Jérôme, telle qu'elle est présentée dans l'*Apologie contre Jérôme*. On prêtera dès lors attention à la formule finale de l'*Expositio*: "Si, inquam, haec secundum traditionis supra expositae regulam consequenter aduertimus, deprecemur ut *nobis* et omnibus qui haec audiunt concedat Dominus, *fide quam suscepimus custodita*, cursu consummato, expectare repositam iustitiae coronam..." (§ 46; p. 182, l. 17-20). Par plus d'un aspect, l'*Expositio* est aussi une *Apologia*.

([79]) *Siracide*, Prologue (début et fin).

ducteur juif qui, bien avant le Christ, proclamait la supériorité du texte original et avouait la difficulté de sa tâche de traducteur. Mais ni Rufin ni Jérôme ne se sont intéressés à ces déclarations méthodologiques. Seule les a retenus la question de l'inscription de ce livre au Canon des Écritures.

Cette vision très "globale" affecte d'autres livres. On a vu que Cyrille de Jérusalem, mais également Athanase d'Alexandrie, prenaient soin de préciser, au sujet de *Jérémie,* qu'il fallait comprendre dans son recueil, "le *Livre de Baruch,* les *Lamentations* et sa *Lettre*". En 400, Jérôme s'est au moins déjà déclaré sur l'inauthenticité du *Livre de Baruch* ([80]). Rufin ne dit mot de la question et pas davantage de ce qui concerne le *Livre de Daniel,* auquel il emprunte - va emprunter - ses exemples dans la violente critique qu'il adresse à la traduction de Jérôme sur l'hébreu, dans le deuxième livre de son *Apologie.*

Il faut toutefois, pour apprécier justement ces pages célèbres, les situer dans leur contexte précis, en tenant compte des "règles" de la polémique, ne serait-ce que pour mieux apercevoir l'arrière-plan, plus pastoral que scientifique, de toute cette controverse. Rufin a vu contestées la fidélité de sa traduction de l'*Apologie* de Pamphile et la qualité même du travail de Pamphile ([81]). Il répond en dénonçant la prétention de Jérôme à s'ériger en critique de l'authenticité ou de l'orthodoxie des ouvrages des uns et des autres ([82]). Il s'est vu reproché d'avoir osé traduire en latin des ouvrages qu'aucun avant lui n'avait eu l'audace de traduire ([83]). Il répond en reprochant à Jérôme son audace à traduire l'Écriture ([84]), ce qu'aucun chrétien ne s'est enhardi à faire avant lui. La rétorsion est donc évidente. Elle n'en comporte pas moins plusieurs éléments qu'il faut distinguer.

Tout d'abord, si, pour Rufin, cette traduction n'est pas recevable, c'est qu'elle touche tant au *texte* lui-même, qu'au nombre des livres, ou du moins à leur composition. C'est ici qu'interviennent les exemples empruntés au *Livre de Daniel,* avec l'"histoire de Susanne"

([80]) JÉRÔME, *Prologus in libro Hieremiae* (BS 2, p. 166, l. 12 sq.).
([81]) RUFIN, *Apologia c. Hieronymum,* 2, 34: cf. JÉRÔME, *Ep.* 84, 11.
([82]) *Ibid.* (p. 109, l. 17 - p. 110, l. 45).
([83]) *Ibid.*, 2, 35: cf. JÉRÔME, *Ep.* 84, 7.
([84]) *Ibid.*, 2, 36 sq.

et "l'hymne des Trois enfants", auxquels Rufin se déclare capable d'ajouter beaucoup d'autres cas ([85]). En réalité, lorsqu'il reprend son énumération quelques pages plus loin, il n'ajoute que l'exemple de la *cucurbite* métamorphosée en *lierre* - ce qui montre au moins qu'il a porté quelque attention au texte lui-même ([86]), ou qu'il s'est souvenu d'une critique qui avait déjà été faite à Rome une dizaine d'années auparavant ([87]).

Qu'il s'agisse du *texte* ou de *parties* de livres d'ailleurs, le reproche que Rufin adresse à Jérôme porte sur le fait que celui-ci a demandé sa science ou son inspiration aux Juifs. Sous une forme ou sous une autre, l'accusation revient plusieurs fois en ces pages ([88]) et elle témoigne d'une aversion pour la Synagogue qui surprend par sa virulence, même si elle n'est pas isolée à l'époque, ni inconnue à Aquilée même ([89]). On sait comment Rufin transforme *Baranina* ([90]), le nom du maître juif de Jérôme, en *Barabbas* et comment, en reprenant une étymologie et un développement chers à Origène ([91]), il voit en ce Barabbas le Diable lui-même ([92]). La Synagogue devient même la "Synagogue du Diable" ([93]). Manifestement, Rufin ne met aucun espoir dans la conversion des Juifs. Alors qu'il semble connaître ([94]) la *Lettre à Africanus,* où Origène a expliqué le sens de son

([85]) *Ibid.*, 2, 37 (p. 111, l. 9 - p. 112, l. 15).

([86]) *Ibid.*, 2, 39 (p. 113, l. 19 - p. 114, l. 34).

([87]) Jérôme, dès 396, fait état d'une critique qui avait été faite à Rome après sa traduction du *ricin* de Jonas en *lierre*, et non en *cucurbite* comme les traductions latines antérieures, à partir de la *Kolokunthê* de la Septante (*In Ionam*, 4, 6 - *SChr.* 323, p. 296-198).

([88]) *Apol. c. Hieronymum*, 2, 36 (p. 111, l. 9 sq.); 37 (p. 112, l. 25-28); 38 (p. 112, l. 8 - p. 113, l. 18).

([89]) L. Cracco-Ruggini, *Il vescovo Cromazio e gli Ebrei di Aquileia*, in *AAAd.* 12, 1977, pp. 353-381 et en particulier p. 373 sq.

([90]) Jérôme, *Ep.* 84, 3.

([91]) Voir, par ex., *Hom. sur Jérémie* 18, 5 (*SChr.* 238, p. 192).

([92]) *Apol. c. Hieronymum*, 2, 15 (p. 95, l. 34-49); 16 (p. 95, l. 4-5); 37 (p. 112, l. 19): "sibi Barabba adspirante"); 38 (p. 113, l. 23-25: "... ut uel Barabban illum, quem aliquando, ut Christo nuberet, spreuerat...".

([93]) *Apol. c. Hieronymum*, 2, 34 (p. 110, l. 38). L'expression apparaît dans l'*Ep.* 84, 3 (*CUF* 4, p. 127, l. 19), que Rufin connaît bien. Mais l'expression n'est pas rare.

([94]) Ce qu'il dit du travail de vérification opéré par Origène (*Apol. c. Hieronymum*, 2, 40 - p. 114-115) pourrait bien venir de cette *Lettre.* Plusieurs arguments de Rufin contre le nouvel Africanus qu'est Jérôme rappellent ceux d'Origène. Mais on ne peut exclure que Rufin connaisse d'autres textes que ceux que nous possédons.

travail de *comparaison* des différentes traductions grecques ([95]), Rufin n'envisage aucunement que la *traduction* latine de Jérôme puisse avoir le même office en Occident pour la discussion avec les Juifs, voire leur conversion. Tout dialogue avec les Juifs semble bien exclu. Comme nous le verrons plus loin, il se retranchera même derrière l'autorité des Apôtres qui, dès leur époque, ont mis en garde contre "les fables juives et les généalogies", pour estimer qu'ils condamnaient ainsi par avance - grâce à l'Esprit - Saint - l'oeuvre de Jérôme, qui a recours à un Juif ([96]).

C'est que Rufin, bien plus qu'aux Juifs, pense aux païens. Il évoque de fait la mauvaise impression que fait sur ceux-ci le caractère flottant de la Loi chrétienne, susceptible de recevoir corrections et modifications ([97]). Ils en viennent à mettre en doute l'existence de la vérité chez les chrétiens. "Voilà", déclare-t-il à Jérôme, "ce que nous ont procuré ta trop grande science et ta trop grande sagesse: être tous considérés comme des ignorants et des insensés même par les païens!" ([98]). Or, si l'on regarde l'*Expositio Symboli,* on constate, de la même façon, que Rufin s'y préoccupe presque uniquement des païens, en prévenant ou réfutant leurs objections ([99]), sans signaler jamais la présence de Juifs contemporains avec lesquels il y aurait à compter, comme aux premiers temps de l'Église.

Nous arrivons ainsi au point le plus important de l'argumentation de Rufin. Il me semble avoir été bien peu remarqué, et moins encore rapproché de son attitude dans l'*Expositio Symboli*. Selon Rufin, en effet, l'entreprise de Jérôme est condamnable parce qu'elle met en doute l'"héritage même des Apôtres" et leur référence à l'Esprit-Saint. Ce sont les Apôtres eux-mêmes qui ont "remis aux Églises du Christ" les "livres des Écritures divines", l'"instrumentum fidei", les "instrumenta librorum", la "ueritas instrumenti" ([100]), et c'est cette vérité que Jérôme conteste lorsqu'il demande à des Juifs

([95]) ORIGÈNE, *Lettre à Africanus*, 9.

([96]) *Apol. c. Hieronymum*, 2, 38 (p. 112, l. 10 - p. 113, l. 18).

([97]) *Ibid.*, 2, 39 (p. 113, l. 7-12).

([98]) *Ibid.* (p. 113, l. 14-15): "Hoc nobis praestitit tua ista nimia sapientia ut omnes insipientes *etiam a gentilibus* iudicemur".

([99]) *Exp. Symboli,* 3 (p. 136, l. 31-34); 9 (p. 146, l. 3 sq.); 10 (p. 147, l. 1), etc.

([100]) *Apol. c. Hieronymum*, 2, 36 (p. 111, l. 7-9; 19-20; 24-27); 37 (p. 111, l. 5-8; p. 112, l. 22-25); 38 (p. 112, l. 13-14).

de corriger le texte que les Apôtres ont confié aux Églises. Rufin se fait même plus précis: il affirme que, dans les débuts même de l'Église, il y avait dans les communautés chrétiennes, et en particulier à Jérusalem, de nombreux Juifs convertis, qui possédaient la connaissance de l'hébreu et du grec ([101]), - qui pouvaient donc vérifier l'exactitude de la Septante -, mais qu'aucun de ces "érudits" si nombreux n'a eu l'audace de procurer une nouvelle traduction de l'*instrumentum diuinum*. Il a fallu, pour assister à une telle entreprise, attendre le travail du *seul* Jérôme, sous l'inspiration de ce "Barabbas" dont nous avons vu l'identité. Implicitement, Rufin songe déjà aux "soixante-treize" - dira-t-il ([102]) - traducteurs, qui, chacun dans leur *cellula,* ont produit l'unique traduction que nous connaissons, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint ([103]).

En définitive, en effet, c'est à l'Esprit-Saint que s'en prend Jérôme, à travers les Apôtres. L'*Apologie* étant envoyée à Rome, on ne s'étonnera pas que Rufin invoque l'attitude de Pierre et de Paul. Mais il le fait en une habile gradation, qui ne pouvait pas ne pas ébranler des lecteurs moyens. Si Pierre, au cours de son long séjour à Rome, n'a pas pu ne pas transmettre à l'Église de Rome des livres qu'il *estimait* authentiques, Rufin serait prêt cependant à entendre une objection de Jérôme et à reconnaître que Pierre n'avait pas une grande formation, et qu'il n'a donc pas su vérifier la qualité de la traduction. Mais n'est-ce pas faire injure au Saint-Esprit qu'il avait reçu ... et qui l'avait gratifié du don des langues ([104]) ? On ne peut en tout cas invoquer l'ignorance pour Paul: Rufin accumule les marques de sa compétence, rappelle ses mises en garde contre les gens de la Circoncision, et lui fait prévoir, de par l'Esprit-Saint, comme je l'ai dit plus haut, que "quatre cents ans environ plus tard", l'Église enverrait des gens demander à la Circoncision la vérité qu'elle seule possède ([105]). Il s'agit, bien entendu, de Jérôme, et à nouveau de son "Barabbas".

([101]) *Ibid.*, 2, 37 (p. 111, l. 1-8).

([102]) *Ibid.*, 2, 37 (p. 112, l. 14-15). Sur le chiffre, v. l'apparat critique de M. Simonetti *ad. loc.*. Un peu plus loin, il ne parle plus que de 70: 2, 39 (p. 113, l. 5). Jérôme s'emportera contre l'amplification de cette légende. Cyrille de Jérusalem (*Catech.* 4, 34) y avait fait appel avant de parler du Canon.

([103]) *Ibid.*, 2, 37 (p. 112, l. 15-20).

([104]) *Ibid.* (p. 112, l. 21-34).

([105]) *Ibid.*, 2, 38 (p. 112, l. 1-18). Et de terminer par une belle image: le collier que porte l'Église des Gentils est-il fait de pierres précieuses (= une bonne traduction) ou de fausses pierres?

On rapprochera cet appel aux Apôtres de celui que l'on trouve au début de l'*Expositio Symboli*. On sait la manière dont Rufin fait remonter le Symbole qu'il explique aux Apôtres eux-mêmes ([106]). Ceux-ci l'auraient composé aux lendemains même de la descente de l'Esprit, avant de partir évangéliser chacune des nations. Mais ce qui est le plus important pour notre présent propos, c'est la raison pour laquelle, selon Rufin, les Apôtres ont recouru à ce "signe de reconnaissance" qu'est le *symbolon*. C'est qu'"en ces temps-là, comme l'Apôtre Paul le dit et comme il est rapporté dans les *Actes des Apôtrs,* beaucoup de Juifs circoncis se donnaient pour apôtres du Christ. Pour se remplir la poche ou le ventre, ils partaient prêcher, en annonçant le nom du Christ, mais sans respecter les limites exactes de l'enseignement transmis. C'est la raison pour laquelle ce signe de reconnaissance a été établi, pour pouvoir discerner qui prêchait véritablement le Christ selon les règles des Apôtres" ([107]).

Nous retrouvons là les Juifs ([108]) contre lesquels l'*Apologie* met en garde ([109]), et c'est à ce "Symbole" - ou aux règles de discipline - que l'on peut songer lorsque, dans cette *Apologie contre Jérôme*, Rufin nous dit que Pierre "a transmis à l'Église de Rome, en même temps que tout ce qui concernait son instruction, les livres qu'on y lisait alors qu'il y siégeait et y enseignait" ([110]). De part et d'autre, on remonte donc aux Apôtres. Ce qui apparaît logique assurément, mais qui n'en est pas moins une grande nouveauté par rapport à ce qui était dit du Canon des Écritures dans l'*Expositio Symboli.*. Rufin n'y invoquait que l'autorité des *Pères*, des *Maiores*, jamais des Apôtres eux-mêmes, fût-ce pour l'Ancien Testament. La différence est d'importance. Elle apparaît d'autant plus grande que nous avons vu que ces *Maiores* ne se situaient pas bien avant dans le temps précédant l'époque de Rufin.

Cette différence de présentation est pourtant bien significative de l'unité d'esprit avec laquelle Rufin considère la transmission tant des Écritures que du Symbole. Non seulement tout remonte aux Apôtres, mais ceux-ci ont laissé un double - ou plutôt un unique -

([106]) *Exp. Symboli*, 2 (p. 134, l. 1 sq.).
([107]) *Ibid.*, (p. 134, l. 18-26).
([108]) Les hétérodoxes également? Cf. *Ibid.*, 2 (p. 135, l. 32-36).
([109]) *Apol. c. Hieronymum*, 2, 38 (p. 112, l. 8-11).
([110]) *Ibid.*, 2, 37 (p. 112, l. 22-25).

héritage complet, fixé, intangible, susceptible même de prévoir, et de réfuter par avance, toutes les erreurs qui pourraient surgir dans la suite des temps: on a vu que Rufin leur fait même rejeter d'avance l'entreprise de traduction ... de Jérôme ([111]). S'il reconnaît bien que certaines Églises ont pu *ajouter* des précisions au *Symbole,* pour répondre plus spécifiquement à telle ou telle nouveauté locale ([112]), il n'envisage pas qu'il y ait pu exister des différences géographiques dans la transmission des textes sacrés ni même, curieusement ([113]), que les hérétiques aient pu perturber cette transmission.

Une telle vision, aussi grandiose soit-elle, nous apparaît, en notre XXe siècle finissant, bien simplificatrice. Je dirai qu'au tout début du Ve siècle elle était dèjà en retard sur les faits constatables et que les critiques portées contre Jérôme ne tenaient compte, ni des réserves que celui-ci avait émises concernant l'utilisation de ses propres traductions, ni de la valeur qu'il avait reconnue tant à la *Septante* - au sujet des *Psaumes* - dans l'usage liturgique ([114]), qu'aux textes non retenus par le Canon Juif: quand Rufin reproche à Jérôme d'avoir écarté l'histoire de Susanne, qui contient un si bel "exemple de chasteté" "pour les gens mariés et pour les gens non mariés" ([115]), n'a-t-il pas lu que Jérôme, dans sa *Préface* du *Livre de Judith,* adressées précisément à Héliodore et Chromace, vantait cet "exemple de chasteté", "digne d'être imité non seulement par les femmes mais aussi par les hommes" ([116]) ? On a l'impression qu'il ne veut pas entendre, et nous assistons plus d'une fois à un dialogue de sourds. Pouvait-il accuser Jérôme d'avoir retranché non seulement l'histoire de Susanne, mais aussi l'hymne des trois enfants, quand Jérôme avait explicitement déclaré, dès la *Préface* de sa traduction, qu'il maintenait ces textes, ainsi que l'histoire de Bel le dragon, dans sa traduction du *Livre de Daniel,* "pour ne pas paraître, auprès des *imperiti,* avoir amputé une grande partie du volume" ([117]). Ces pages n'ayant pas une

([111]) *Ibid.*, 2, 38 (p. 112, l. 11-15).
([112]) *Exp. Symb.*, 3 (p. 135, l. 4 - p. 136, l. 15) et passim.
([113]) Alors qu'il a signalé, dans le *De adulteratione*, 9 (p. 13, l. 1-14), les entreprises des hérétiques contre les *Evangiles* et les *Epîtres* des Apôtres.
([114]) Voir, par ex., *Contre Rufin*, 2, 24 (*SChr.* 303, p. 170, l. 30-34).
([115]) Rufin, *Apol. c. Hieronymum*, 2, 37 (p. 111, l. 10-11); 2, 39 (p. 113, l. 19-21).
([116]) Jérôme, *Prologus Judith* (*BS* I, p. 691, l. 9-11).
([117]) Jérôme, *Prologus in Danihele propheta* (*BS* 2, p. 1341, l. 19-24).

valeur dogmatique bien grande, Rufin aurait pu admettre qu'elles rentraient dans les textes "ecclésiastiques", destinés à l'édification. En tout cas, Jérôme n'aura pas tort, dans son *Contre Rufin* en 401 ([118]), et dans la *Préface* de son *Commentaire sur Daniel* ([119]) en 407, de montrer que les critiques de son adversaire ne sont pas pertinentes, ou qu'elles ont été réfutées avant même qu'il ne les formule.

Faire appel au *Livre de Daniel* ne nous semble pas, *à nous,* un recours à un exemple facile, en ce qui concerne le texte, son origine, son contenu. Il n'est pas sûr cependant que Rufin ait voulu, à sa manière, reprendre la réponse d'Origène à Africanus ([120]). Sa raison est autre: si on ne peut pas dire tout uniment qu'il se range parmi les *imperiti* auxquels Jérôme songeait dans la *Préface* de sa traduction, c'est pour les *imperiti* qu'il écrit le plus souvent. Dès lors, les exemples de Susanne, du jeune Daniel, des Trois Hébreux dans la fournaise, deviennent percutants, tant ils sont présents ([121]), aux yeux même des Romains auxquels est adressée l'*Apologie contre Jérôme.* Confirmation en est donnée par le dernier exemple auquel il recourt: celui de Jonas et, plus précisément, de la cucurbite des sarcophages, c'est-à-dire à un détail matériel, visible, palpable, par le public le moins formé ([122]). Avec Jérôme ([123]), on a affaire à une discussion érudite, qu'il eût peut-être fallu réserver aux doctes ([124]) -

([118]) JÉRÔME, *Contre Rufin*, 2, 33 (éd. P. Lardet, *SChr.* 303, pp. 192-195).

([119]) JÉRÔME, *In Danielem, Prol.* (*CC* 75 A, p. 774, l. 61 sq.). Rufin ne répondra jamais à la question posée sur l'usage du texte de Théodotion...

([120]) On sait que les questions de Julius Africanus concernent principalement le *Livre de Daniel.*

([121]) Chromace lui-même a consacré son *S.* 35 à Susanne, et son *S.* 25, 2 évoque Daniel au milieu des lions. Le Musée de Portogruaro possède, venant de Concordia, un beau plat de verre représentant Daniel priant au milieu des lions. Que dire de Rome?

([122]) *Apol. c. Hieronymum*, 2, 39 (p. 114, l. 29-34).

([123]) Rufin aurait pu mettre Jérôme en "contradiction" avec lui-même, en lui rappelant le nombre de fois où il avait parlé de Susanne, des jeunes hébreux, de Daniel, sans la moindre restriction. Voir, par ex., *Ep.* 1, 9; 54, 10; 58, 1; 65, 2; etc. Mais Jérôme aurait pu répondre qu'il s'agissait de morceaux parénétiques.

([124]) Jérôme, on le sait, n'a cessé de répéter, à la fois que son travail n'était pas destiné à condamner la Septante et que personne n'était obligé de s'en servir. Voir, par ex.: *Quaestiones hebraicae, Praefatio* (*CC* 72, p. 2, l. 16-18; p. 3, l. 5-7); *Prologus in libro Iosue* (*BS* 1, p. 285, l. 4). Il proclame plusieurs fois la nécessité de suivre la Septante, par ex.: *Ep.* 57, 11; 106, 46). D'autre part, même s'il utilise beau-

mais comment procéder ([125]) ? -. Avec Rufin, il s'agit de confirmer les humbles et, de crainte de les troubler, de leur présenter une vision unitaire, unanime de la foi, à travers toute l'histoire de l'Église.

III - La traduction de l'*Histoire de l'Église* d'Eusèbe de Césarée: un canon sans histoire

Il n'est pas nécessaire de m'étendre ici longuement sur les circonstances dans lesquelles a été faite la traduction de l'*Histoire de l'Église* d'Eusèbe: l'allusion de la *Préface* générale à l'invasion d'Alaric situe ce travail *après* ceux que nous venons d'examiner pour leurs affirmations qui touchent aux Écritures et au canon; mais pas de façon si éloignée que nous ne puissions pas retrouver une certaine parenté d'inspiration ([126]). Non moins important, cette *Préface* décrit le climat morbide dans lequel vit la population, gagnée qu'elle est par le doute, après l'irruption d'un barbare dans un empire maintenant chrétien. Le travail de Rufin est présenté comme un remède destiné à cette population désemparée ([127]), ou comme la contribution qu'il apporte à Chromace, à l'instar des deux petits poissons du petit garçon découvert par l'apôtre Philippe lors de la multiplication des pains, pour nourrir "les foules" ([128]). Sans donner à ce mot de "foule", trois fois employé ([129]), un sens trop péjoratif, on peut dire que cette traduction, "destinée à la communauté chrétienne d'Aquilée" ([130]), met au niveau d'un public *populaire* un texte grec

coup Aquila pour comprendre l'hébreu, il ne l'imite pas pour autant dans son texte latin: v.g. *Ep.* 57, 11.

([125]) C'est ce reproche qui est fait par Rufin quand celui-ci montre les traductions de Jérôme répandues "per ecclesias et monasteria, per oppida, per castella" (*Apol. c. Hieronymum*, 2, 36 - p. 111, l. 13-14).

([126]) *In Eusebii Historiam Ecclesiasticam*, *Praefatio*, Ed. Mommsen (*CGS* 9, 2, p. 951). Nous sommes donc après le mois de novembre 401 et sans doute au printemps ou à l'été 402 au plus tôt. Sur le sens politique de ce travail, voir mon art. *Les métamorphoses de l'historiographie aux IVe et Ve siècles*, in *Actes du 7e Congrès de la FIEC* (Budapest, 1979), vol. 2, pp. 151-159, Budapest, 1983.

([127]) *Ibid.* (l. 6 sq.).

([128]) *Ibid.* (l. 19 sq.).

([129]) Voir p. 951, l. 19; 27; p. 952, l. 13.

([130]) Fr. Thélamon, *Une oeuvre destinée à la communauté chrétienne d'Aquilée: l'Histoire Ecclésiastique de Rufin*, in *AAAd.* 22, 1982, pp. 255-271.

qui trahissait plus d'une fois les préoccupations du savant évêque de Césarée - *uir eruditissimus,* déclare Rufin ([131]) -. S'il a pu trouver chez l'historien grec une grande attention à la tradition et l'a renforcée, Rufin a pu rencontrer dans ces mêmes livres un grand intérêt pour le Canon des Écritures, ses attestations, ses variations. Or, il a souvent atténué et simplifié les hésitations, sans plus se limiter à son office de traducteur fidèle.

Il existe une dizaine de pages, plus ou moins développées, où Eusèbe a transcrit les opinions des auteurs qu'il avait lus, soit sur tel ou tel livre sacré, soit sur l'ensemble du Canon ([132]). Comme on peut facilement le deviner, ces pages concernent *surtout* des livres du *Nouveau Testament*, en particulier l'*Apocalypse*, l'*Épître aux Hébreux*, les *Épîtres de Pierre*, *de Jacques* ou *de Jean.* Je ne m'attarderai pourtant pas ici de façon détaillée à la manière dont Rufin a transmis ces renseignements, bien qu'elle soit plus éloquente que pour les pages qui concernent l'Ancien Testament ([133]). Je ne m'arrête pas non plus aux questions de *vocabulaire*, et à la manière dont Rufin rend ou transpose le vocabulaire technique de la "canonicité". Je m'intéresse ici uniquement au *contenu* du Canon de l'Ancien Testament et à la caractérisation des livres qui le constituent.

Le premier texte appartient au *Contre Apion* de Flavius Josèphe ([134]). Il a été l'objet, en grec, de nombreuses discussions à époque moderne. Ne nous étonnons pas que Rufin soit un peu désemparé, lui aussi, devant ce texte qui, en dehors de la mention des 22 livres, et de leur décomposition en 5 livres de Moïse, 13 livres de "prophètes après Moïse" et "4 derniers livres, contenant des Hymnes à Dieu et des règles de vie pour les hommes" ([135]), reste assez imprécis sur le détail. C'est que Josèphe veut insister sur le *petit* nombre

([131]) *Praefatio* (p. 951, l. 12).

([132]) Eusèbe, *Histoire de l'Église*, 2, 33; 3, 3, 1-5; 3, 10, 1-5; 3, 23-25; 4, 26, 13-14; 6, 13, 6; 6, 20, 3; 6, 25... Certaines des modifications de Rufin ont déjà été signalées par J. Oulton (*Rufinus'Translation of the Church History of Eusebius,* in *JTS* 30, 1929, pp. 150-174 et surtout p. 156-157). La question mériterait de plus amples développements.

([133]) Deux de ces témoignages ont d'ailleurs des "sources" juives (Josèphe et Origène) et celui de Méliton entend transmettre l'opinion des Juifs. Rufin est donc moins libre de modifier ces données.

([134]) Eusèbe, *Histoire de l'Église,* 3, 10, 1-5 (*GCS* 9, p. 222-225) - Flavius Josèphe, *Contre Apion*, 1, 38-44.

([135]) *Ibid.* 3, 10, 2.

des livres admis par les Juifs ([136]), leur unité, le soin particulier avec lequel ils sont conservés, sans addition ni modification. Rufin a respecté ces affirmations, qui pouvaient confirmer celles de Jérôme... Mais il n'a, semble-t-il, pas compris la tripartition en "Loi, Prophètes et autres livres"; car les "prophètes après Moïse" deviennent simplement "tous les prophètes de ces époques" ([137]), sans que soit perçu le caractère technique de l'expression, ni que le chrétien paraisse gêné par le fait que ces 'prophètes" soient de simples *narrateurs*.

Du moins peut-on noter que le texte de Josèphe reste substantiellement intact, sans que Rufin lui impose sa propre organisation. Celle-ci apparaît un peu plus dans la traduction de la dédicace des *Eclogai* de Méliton de Sardes. On se plaît à voir en celui-ci l'un des premiers qui, pour discuter sans doute avec les Juifs, ait pris soin de s'informer des livres que ceux-ci reconnaissaient ([138]). Il déclare être allé en Palestine, "à l'endroit où a été proclamée et accomplie l'Écriture", et il donne la liste des livres de "l'ancienne alliance" - ou de l'Ancien Testament ([139]) -, sans fixer de nombre, contrairement à ce qu'on attendait ([140]), et sans insister non plus sur "leur ordre", en dehors de la mention des "cinq livres de Moïse", en tête, et des "prophètes", vers la fin. Rufin renforce ce classement; mais il le complète également, en introduisant une articulation qui rend moins "confus" tout le centre ([141]). L'intervention est cependant très discrète et on peut dire qu'elle vise simplement à aider le lecteur, en lui balisant une route qu'il peut ainsi mieux reconnaître.

Il n'en va plus de même avec un troisième passage qui n'est autre que le Canon hébreu, tel qu'Origène le présente dans son *Commentaire du Psaume 1*. Ceci nous ramène en partie à l'*Expositio Symboli*, ne serait-ce que par la formule "in his concludunt (hebraei) canonem uoluminum diuinorum"' ([142]), qui est une addition de Rufin

([136]) Par rapport à la multitude des ouvrages grecs, souvent contradictoires.

([137]) "Prophetae quique per ea tempora..." (p. 225, l. 4).

([138]) *Ap.* EUSÈBE, *Histoire de L'Église*, 4, 26, 13-14 (pp. 386-389).

([139]) Rufin traduit par *Vetus testamentum* successivement la mention des "anciens livres" et "les livres de l'ancienne *diathèkè*".

([140]) Méliton énonce en effet cette demande de son correspondant (p. 386, l. 24) en même temps que celle de l'ordre. Rufin inverse (p. 387, l. 24).

([141]) La liste de Méliton ne comporte pas la moindre particule. Rufin ajoute un *tum deinde* et un *autem*. Sur les "Paroimiai hè kai Sophia" = "Salomonis quae et Sapientis", v. *infra*, p. 74 et n. 159-160.

([142]) *Ap.* EUSÈBE, *Histoire de l'Église*, 6, 25, 2 (p. 575, l. 5 - p. 577, l. 1).

et qui ressemble fort à la dernière phrase de sa propre présentation: “Haec sunt quae patres intra canonem concluserunt...” (143). J’ai déjà dit que le texte de Rufin était plus complet, et plus correct, que celui que nous transmet le texte *actuel* de l’*Histoire de l’Église* d’Eusèbe, en ce qu’il mentionne le livre des Douze prophètes dont l’omission rend inexact le chiffre de 22 livres indiqué par Origène (144). Il ne s’agit là que d’un accident. L’originalité de la liste d’Origène est de fournir l’*incipit* des livres hébreux, de le traduire, et de donner en regard le titre du livre dans la *Septante*. Rufin a négligé ces données savantes, qu’avait reprises ou imitées Jérôme (145). Peut-être est-ce à celui-ci d’ailleurs qu’est due la petite inexactitude suivante: comme lui, en effet, il prend *Dabreiamim/n*, l’initiale du livre des *Chroniques* (146), comme le *titre* d’un livre: “*quem dicunt* (Hebraei) *Sermones dierum*” (147), et il en va de même pour le(s) livre(s) des Rois “*quem appellant Regnum Dauid*” (148), voire de celui de *Samuel* (149). Deux autres points sont à noter, sans qu’on voie bien leur sens: malgré la mention explicite d’Origène, il omet *Ruth*, mais aussi les *Lamentations* et la *Lettre de Jérémie*. On se souvient que ces deux derniers textes n’étaient pas davantage évoqués par l’*Expositio symboli* (150). On ne s’attarderait pas à deux autres titres si Origène ne prenait soin de corriger l’un: il ne faut pas dire comme beaucoup “Cantiques des Cantiques”, mais “Cantique” au singulier (151). Rufin omet la remarque, et il écrit *Cantica Canticorum*, comme il l’avait fait dans son *Expositio* (152). Sans doute respecte-t-il l’usage de ses lecteurs. Puet-être en est-il de même pour le *Paralipomeni* (liber), bien que l’*Expositio* parle de *Paralipomenon* (153). Deux derniers détails soulignent la volonté de clarification: Rufin rapporte mieux à Salomon les trois livres qui lui appartiennent, et il précise qu’Isaïe est un prophè-

(143) *Exp. Symboli*, 35 (p. 171, l. 16-17).
(144) Voir *supra*, p. 53.
(145) En particulier dans son *Prologus galeatus* (*BS* 1, pp. 364-365).
(146) *Ibid.* (p. 365, l. 40). De même dans le *Prologus in libro Paralipomenon* (p. 547, l. 37).
(147) *Histoire de l'Eglise*, p. 575, l. 1-2.
(148) *Ibid.*, p. 573, l. 11 (- “Et le roi David”).
(149) *Ibid.*, p. 573, l. 10.
(150) *Exp. Symboli*, 35 (p. 170, l. 7). Voir *supra*, p. 52.
(151) *Ap. Histoire de l'Église*, 6, 25, 2 (p. 571, l. 8-9).
(152) *Exp. Symboli*, 35 (p. 171, l. 10).
(153) Certains manuscrits ont d'ailleurs corrigé.

te, ce qui doit valoir également pour les suivants de la liste. Mais pourquoi inverse-t-il *Daniel* et *Ézéchiel*, sinon pour reprendre l'ordre de la *Septante*?

Ce sont là de menues choses, qui ne vont pas d'ailleurs toutes dans le même sens. Les intentions apparaîtraient beaucoup plus nettement si j'avais le temps de m'arrêter aux textes plus nombreux, et plus complexes, qui concernent certains livres du *Nouveau Testament*. Je n'en prends qu'un exemple, emprunté à la traduction des textes du même Origène concernant les *Lettres* des Apôtres ([154]). Pour Paul, non seulement il avance le chiffre de 14 épîtres qu'Origène ne donnait pas, mais il intègre au texte du *Commentaire sur Jean* deux passages qu'Eusèbe avait extraits des *Homélies sur l'Épître aux Hébreux*. L'Alexandrin, après y avoir fait état des différences de style, rapportait au moins la *pensée* à l'Apôtre, et il concluait par cette remarque: "Si donc quelque église tient cette lettre comme étant de Paul, qu'elle soit félicitée aussi pour cela; car ce n'est pas par hasard que les Anciens l'ont transmise comme étant de Paul" ([155]). Cela devient chez Rufin: "Pour ma part, je (= Origène) déclare, comme cela m'a été transmis par les anciens, qu'elle est de façon tout à fait manifeste de Paul et que *tous* nos Anciens, l'ont reçue comme une lettre de Paul" ([156]). Est-il utile d'insister ? Les retouches ne sont pas moins sensibles pour les lettres de Pierre et Jean: alors qu'Origène, qui veut montrer que les Apôtres n'ont laissé qu'un très petit nombre d'écrits, insiste sur les doutes qui entourent la deuxième lettre de Pierre et les deuxième et troisième lettres de Jean ([157]), Rufin n'attribue ces doutes qu'à quelques-uns: "*a nonnullis* et de secunda dubitatur", "de quibus et *apud quosdam* dubia sententia est" ([158]).

On sent la volonté de restreindre l'impression d'incertitude et de dispersion. On pourrait même ajouter que le beau témoignage que Rufin fait rendre à Origène ne peut que grandir celui-ci dans l'esprit de ses lecteurs. Je donnerai un dernier exemple d'infidélité, d'autant plus révélatrice qu'elle me paraît involontaire. Parlant d'Hégésippe,

([154]) *Ap.* EUSÈBE, *Histoire de l'Église*, 6, 25, 7-14 (pp. 576-580).
([155]) *Ibid.*, 6, 25, 13 (p. 580, l. 2-4).
([156]) *Ibid.*, 6, 25, 13 (p. 579, l. 3-6).
([157]) *Ibid.*, 6, 25, 8-10 (p. 578, l. 1-10).
([158]) *Ibid.*, 6, 25, 8-10 (p. 579, l. 11-17).

Eusèbe écrit: "Ce n'est pas seulement lui (Hégésippe), mais aussi Irénée et tout le choeur des Anciens qui appelaient *Sagesse pleine de vertu* (*Panareton Sophian*) les *Proverbes* de Salomon" ([159]). Rufin traduit: "Lui-même et Irénée et tout le choeur des Anciens ont dit que le livre qui a pour titre *la Sagesse* était de Salomon, de même que les *Proverbes* et le reste ([160]). Le contresens est révélateur; car *la Sagesse* de Salomon était contestée, par Jérôme entre autres. Ce dernier avait d'ailleurs parlé, dans sa *Préface* de la traduction des *Livres de Salomon* ([161]) dédiée à Chromace et Héliodore, d'un "*Panaretos* Iesu filii Sirach liber" qui portait le titre de *Parabolae*, c'est-à-dire de *Meshâlim*, en hébreu, de *Paroimiai*, en grec. Mais il s'agissait de l'*Ecclésiastique* ([162]), dont on a vu la place spéciale qu'il occupait dans la liste de Rufin ([163]).

Je ne puis pas garantir que Rufin avait en tête à ce moment le texte de Jérôme, mais il n'est pas douteux qu'il tire ici à lui le texte d'Eusèbe, pour reconnaître en Salomon l'auteur de la *Sagesse*. Consciemment ou inconsciemment, il s'agit toujours de ne pas semer le trouble dans l'esprit des fidèles de Chromace, et de ceux qui leur ressemblent.



C'est une des conclusions les plus nettes que l'on puisse tirer de l'ensemble de cette étude. Rufin cherche avant tout à affermir la crédibilité de la foi chrétienne auprès d'un public issu exclusivement du paganisme. Il insiste donc sur l'unité de la foi, la solidité de sa transmission, l'antiquité de son origine, puisque ce Canon semble, comme le *Symbole*, remonter aux Apôtres, et, en définitive, à l'Esprit-Saint qui agissait en eux. On a vu comment, des *Patres* ([164]), on remontait aux *Apostoli* ([165]), et comment les doutes concernant

([159]) *Ibid.*, 4, 22, 9 (p. 372).

([160]) *Ibid.* (p. 373, l. 17-19): "Hic ipse et Irenaeus et omnis antiquorum chorus librum qui adtitulature Sapientis, Salomonis dixerunt, sicut et Prouerbia et cetera".

([161]) *Prologus in libros Salomonis* (*BS* 2, p. 957, l. 10-11).

([162]) Sur ce titre du *Livre de Ben Sirach*, v. J.B. LIGHFOOT, *The Apostolic Fathers*, Clement of Rome, London, 1890, ad 57 (2, p. 166); E. SCHÜRER, *Geschichte des Judisches Volkes*[4], 3, p. 220.

([163]) *Exp. Symboli*, 36 (p. 171).

([164]) Dans l'*Expositio Symboli* (voir *supra*, p. 48).

([165]) Dans l'*Apol. c. Hieronymum* (voir *supra*, p. 64).

certains livres n'étaient plus le fait que d'un petit nombre ([166]). On comprend dès lors combien l'entreprise de Jérôme, qui excluait certains livres de l'Ancien Testament, qui modifiait le texte reçu, apparaissait dangereuse, aussi bien par sa soumission aux Juifs, ennemis de l'Église ([167]), que par le discrédit qu'elle jetait sur une Loi, une histoire et des prophéties qui tiraient une bonne partie de leur valeur de leur antiquité. Sans qu'il semble y avoir eu de contact entre les deux hommes, sinon entre les deux rives de la Méditerranée ([168]), certaines des critiques de Rufin rejoignent celles qu'Augustin formule dans les mêmes années ([169]).

Je n'ai pas voulu étendre ici le terrain de l'enquête, bien au contraire. J'ai voulu me concentrer sur Rufin tout d'abord, et montrer que si sa documentation est plus étendure qu'on ne la dit, puis qu'elle comprend Athanase et Jérôme, en plus de Cyrille de Jérusalem, elle peut difficilement apparaître comme la tradition d'*une* Église, fût-ce celle d'Aquilée ou de Concordia, ni comme celle de toutes les Églises. En réalité, Rufin cumule les traditions de plusieurs Églises ([170]) et les *unifie*, pour les raisons que j'ai dites.

D'autre part, si même je ne peux donner comme démontré l'ordre, chronologique à mes yeux, dans lequel j'ai étudié les textes - et en particulier la séquence *Expositio Symboli* - *Apologia* ([171]) -, il ne me paraît pas possible de regarder la moindre oeuvre de Rufin en

([166]) Dans la traduction de l'*Histoire de l'Église* d'Eusèbe (voir *supra*, p. 73).

([167]) Jérôme dira au contraire que le texte hébreu est plus explicite concernant le Christ et la Trinité: Voir, par ex., le *Prologue* de la traduction du *Pentateuque* (*BS* 1, p. 3, l. 21-25; p. 4, l. 35-39).

([168]) En 401, Jérôme sait qu'une lettre, à lui *attribuée*, circule en Afrique: il y regretterait d'avoir traduit d'après l'hébreu (*C. Rufin*, 2, 24; 3, 25). L'année suivante, on lui dit que Rufin a envoyé son *Apologie* en Afrique (*Ep.* 102, 3 et 110, 6).

([169]) AUGUSTIN, *Ep.* 71, 3-6 = ap. JÉRÔME, *Ep.* 104, 3-6. La réponse de Jérôme (*Ep.* 110) a bien des points communs avec les *Préfaces* de ses traductions et avec son *Contre Rufin*. Voir de même AUGUSTIN, *Ep.* 82, 35. Synthèse rapide chez G. JOUASSARD, *Réflexions sur la position de saint Augustin relativement à la Septante dans sa discussion avec saint Jérôme*, in *REAug.* 2, 1956, pp. 93-99.

([170]) On notera également que si Rufin possède des listes grecques, il ne s'est pas préoccupé de reconstituer le Canon de Cyprien ou d'Ambroise. Celui-même de Rome n'est pas non plus recherché. Sur la liste d'Innocent, en 405, v. *supra*, p. 60-61. Je ne m'étends pas ici sur le catalogue du *Decretum Gelasianum* et les questions qu'il pose.

([171]) Du moins ne peut-on séparer les deux oeuvres par un intervalle de deux, voire quatre ans.

dehors de son contexte chronologique, ni de sa référence - fût-ce voilée - à Jérôme et aux discussions, orales et écrites, qu'il a eues avec lui. On le sait par nombre de ses *Préfaces*, Rufin est toujours en "dialogue" avec Jérôme ou ses amis. Il n'est pas très difficile de le vérifier également à l'intérieur même de ses oeuvres, fussent-elles apparemment détachées de tout contexte polémique.

Cela ne veut pas dire que tout ne soit qu'attaques, même feutrées: j'ai attiré l'attention sur plusieurs emprunts indéniables à Jérôme. Rufin savait faire quelques distinctions. Il est regrettable qu'il n'ait pas su en faire davantage. Mais il me semble que les *Préfaces* adressées à Chromace et Héliodore l'ont arrêté ([172]). Dans le fond, il a accepté l'idée d'Athanase et de Jérôme selon laquelle il y avait des livres de second ordre. Ce faisant, même s'il ne dit pas explicitement que la *Sagesse de Salomon*, l'*Ecclésiastique* ([173]), les *Livres des Macchabées* n'existent pas en hébreu, il renonce implicitement à l'autorité, sacrée pour lui, de la *Septante,* dans laquelle ils ont pris place. Ce n'est qu'une des "contradictions internes" de sa position. Il n'en était guère conscient, tout préoccupé qu'il était de ne pas ébranler la foi des "foules" pour lesquelles il entendait écrire.

([172]) Elles n'ont pas pu ne pas être discutées à Aquilée même.

([173]) On se souviendra cependant que Jérôme déclare avoir vu le texte en hébreu. Cette affirmation a été confirmée par les découvertes de Qumran et de Masada.

Yves-Marie Duval

RUFINO ED IL CANONE DEL VECCHIO TESTAMENTO
Fondamenti dottrinali e sfondo pastorale della controversia con Gerolamo sulla Bibbia dei cristiani.

Rufino di Concordia, di Aquileia, di Gerusalemme, di Alessandria, di Pineto, di Roma? Domande ed esitazioni che scandiscono la vita di Rufino ed intaccano buona parte della sua opera. Non perché non si sappia individuare dove abbia scritte le sue opere, quanto perché ci si deve chiedere per quale pubblico e se non traducano anche le preoccupazioni personali di Rufino, malgrado le commissioni ch'egli si sforza di onorare.

Rufino persegue un intento personale, con gli occhi fissi sull'Occidente e su Gerusalemme - dove non sembra abbia rinunciato a ritornare -, quasi pellegrino, senza fissa dimora, a forza di cambiare residenza ed orizzonte.

Sono interrogativi che si possono porre per gran parte dell'opera del nostro autore e quindi anche a proposito del suo atteggiamento nei confronti del Canone della Scrittura, in particolare dell'Antico Testamento. E ciò in modo speciale perché si tratta di un argomento di attualità alla fine ed all'inizio dei secoli IV e V, ed è oggetto di discussione e polemica particolare a causa dello scompiglio prodotto da Gerolamo in Occidente ed a Gerusalemme stessa, da quando si è richiamato alla *Verità ebraica*.

Le testimonianze di Rufino sono state spesso registrate dagli storici del Canone in modo sbrigativo, senza un'analisi dell'eventuale o reale entroterra. Si sono sovrapposti i piani, senza studiarne la coerenza e l'articolazione. Soprattutto non si è badato sufficientemente né alla loro relativa cronologia, né ad una loro comparazione temporale - se precedenti o seguenti - le posizioni di Gerolamo; si veda Cromazio di Aquileia che sappiamo adesso che conosceva il canone del Muratori.

Si trova che la *Expositio Symboli*, opera riguardante specificatamente la storia del Canone, datata il 380, e non ci si accorge che altrove Gerolamo segue buono buon● l'opinione di Rufino. Ma senza arrivare a tale errore, l'approssimazione non è senza conseguenze a seconda che si collochi l'*Expositio Symboli* nel 404, oppure nel 402 o attorno al 400. E' anteriore o posteriore alla *Apologia contro Ger●lamo*, nella quale si trovano pagine ostili alla traduzioni dall'ebraico del vecchio amico? E' anteriore o posteriore alla traduzione di Rufino della *Storia della Chiesa* di Eusebio dove ha potuto costatare l'interesse del vescovo di Cesare per il Canone?

Altre questioni riguarderebbero la natura dell'*Expositio Symboli*, i collegamenti con altri scritti di Rufino...

Vorrei esaminare, dentro l'ordine cronologico che ritengo buono, le pagine di Rufino sulla questione del Canone e del testo biblico nell'*Expositio Symboli* e nell'*Apologia contro Gerolamo*, prima di trarre un corollario o una conferma nella cura dedicata della sola opera per la quale possediamo il testo originale, la *Storia della Chiesa di Eusebio*.

I. L'*Expositio Symboli.*

L'inserzione nella spiegazione del Simbolo dell'articolo concernente lo Spirito Santo del doppio Canone dell'Antico e Nuovo Testamento è un dato originale di Rufino.

Voglio sottolineare che l'ispirazione delle Scritture riallaccia "la legge ed i profeti" da una parte e "gli Evangeli e gli Apostoli" dall'altra, all'azione dello Spirito Santo nell'Antico e nel Nuovo Testamento e compensa il silenzio di Rufino sulla teologia dello Spirito Santo alla quale dedica qualche riga.

Un'altra originalità, è l'insistenza di Rufino nel dichiarare di appoggiarsi sull'autorità dei *Majores* o dei *Patres* nel formare la lista dei libri.

Ma Rufino nel trasmettere questa "*monumenta patrum*" è stato un semplice relatore o ha lasciato trasparire qualche sua preoccupazione personale?

Certo colpisce il fatto che Rufino non solo accetta i libri biblici dei Giudei ed il simbolismo che vi è annesso, ma anche attribuisce importanza al numero dei libri, senza tuttavia precisarlo. Si poteva pensare che tale numero fosse perduto in qualche trascrizione paleografica. Ma nessun codice ci offre una indicazione di ciò. Per cui ci rimane solo da fare il calcolo dei libri che per l'Antico Testamento assommano a 22, o a 25 se si dividono i libri uniti. Quanto al Nuovo Testamento il numero ammonta a 27 libri, cifra che non ha mai eccitato l'immaginazione a differenza del 22 o del 24 che corrispondono al numero delle lettere dell'alfabeto ebraico e greco.

Rufino ignora l'importanza di quel numero o se ne vuole liberare, come pensa M. Stenzel ? Questi infatti invoca la traduzione delle omelie sui *Numeri*, dove a proposito dei 22.000 leviti Rufino avrebbe omesso l'accostamento di Origene ai 22 libri della Scrittura. Ma nella *Storia della Chiesa* di Eusebio,tradotta da Rufino,è trascritta esattamente l'informazione a partire dal *Commentario del salmo 1* di Origene. Ma altra cosa è il rispetto del testo che si traduce, altra è praticare l'elisione di un dato su cui non si vuole insistere, ma che appariva nei "documenta" che si vuole trasmettere.

Si ricordi che un tale numero Rufino lo trova anche in Cirillo di Gerusalemme, in Ilario di Poitiers, in Atanasio di Alessandria ed in Gerolamo. Ma non potrebbe essere Gerolamo ad impedirgli di essere più esplicito?

Attenzione merita anche l'ordine in cui i libri sono elencati ed ai piccoli raggruppamenti operati da Rufino ed alla disposizione dei gruppi. Si può osservare che l'enumerazione di Rufino si organizza in 4 o 5 sequenze, secondo diversi criteri grammaticali...

Se è accettabile tale criterio si hanno buone ragioni per attenersi a quattro gruppi.

Il primo non pone difficoltà, perché Rufino li attribuisce a Mosé. Altrettanto si può dire del terzo che raggruppa i Profeti.

L'ultimo sembra dia per scontato il genere letterario per cui Rufino si preoccupa dell'attribuzione ai singoli autori: uno a Giobbe ed a David, tre a Salomone.

Rimane il secondo gruppo il cui ordine, più che obbedire ad un criterio cronologico e quindi storico, pare sia un adeguarsi alla classificazione di

Cirillo di Gerusalemme. L'appellazione di "Dierum liber" data al libro dei Paralipomeni lo porta vicino alla lista di Origene.

Ma le indicazioni di Rufino sono più vaghe di quelle di Cirillo: quando denomina il Pentateuco con l'espressione "La legge ed i Profeti" non si pensa che costituiscono la Legge. Così per i libri storici. Per i libri poetici e profetici inverte l'ordine, né si sa per quale ragione. In ogni caso l'ordine cronologico salta, poiché i profeti sono fatti precedere da Giobbe, ed anche David e Salomone, cosa più grave che aver invertito l'ordine dei grandi e dei piccoli profeti.

Ma non dice niente il silenzio di Rufino su Baruch, sulle *Lamentazioni* e sulla *Lettera di Geremia*. Stenzel annota che l'inversione dei profeti minori rispetto ai quattro maggiori si congiunge con l'ordine della Bibbia ebraica. Ha appreso ciò da Gerolamo o da Origene. Origene ha una elencazione con i profeti maggiori dopo i minori, ma anche una, riportata da Eusebio di Cesarea, in cui non menziona i dodici. Può essere un incidente perché la lista del canone ebraico contiene 22 libri, com'egli ricorda, e non 21.

Non è facile risolvere questa questione, anche perché Ilario di Poitiers, che nella sua *Istruzione sui Salmi* si ispira a Rufino, colloca i dodici minori prima dei profeti maggiori contrariamente a quanto ci si aspetterebbe da un elenco che si vuole corrispondente a quello ebraico.

Il *Sinaitico* è l'unico Canone, al di fuori della Bibbia ebraica e di Gerolamo, i cui i profeti minori seguono i maggiori; ma il suo ordine ed il contenuto sono così diversi che non è immaginabile che Rufino debba l'ordine che propone a quel codice.

Non v'è altra scelta che far ricorso all'ordine ebraico o a Gerolamo o a un indirizzo del tutto personale che Rufino non s'è dato pena di giustificare per cui non lo si può dire un testimone d'una tradizione precisa.

Da notare che a differenza di Cirillo di Gerusalemme che nella sua *Catechesi* non li comprende, Rufino sistema nella categoria dei "libri ecclesiastici": Sapienza, Salomone, o Ecclesiastico, Giuditta, Tobia e i Maccabei.

Probabilmente occorre rivolgersi ad Atanasio o a Gerolamo per giustificare questo allargamento di Rufino, come si rileva dalla *Lettera festale* 367 di Gerolamo nella quale sono esclusi e condannati, quali invenzioni di eretici, gli *Apocrifi*. Anche Atanasio fa la distinzione fra libri canonici e libri ecclesiastici, cioè libri letti nella chiesa ad edificazione di coloro che ricevono i primi elementi della fede. Ma ciò che persuade della conoscenza di Atanasio da parte di Rufino è l'espressione ch'egli aggiunge: "affinché questi iniziati sappiano a quali sorgenti devono attingere la parola di Dio" che trova un parallelo in Atanasio quando conclude la sua elencazione dei libri dell'Antico e Nuovo Testamento dicendo: "Ecco le sorgenti della salvezza e colui che ha sete può attingere le parole che si trovano in questi libri".

Il paragone delle due liste mostra che per i libri dell'Antico Testamento, Atanasio colloca il libro di Ester fra quelli "ecclesiastici" mentre Rufino fra i canonici, ed inoltre che ignora i libri di Tobia e dei Maccabei. Quanto al Nuovo Testamento, Rufino inverte l'ordine del *Pastore* e delle *Due Vie*, ma aggiunge un terzo scritto *Iudicium secundum Petrum*, di cui conosciamo l'esistenza tramite Gerolamo.

Si può fare l'ipotesi che questi libri non fossero adoperati ad Aquileia o a Concordia. L'uso del canone del Muratori da parte di Cromazio suggeri-

sce l'origine del Pastore piuttosto che lo stesso Origene di cui Rufino non può ignorare le esitazioni.

Ma è dalla parte di Aquileia, di Altino, di Gerolamo che occorre rivolgersi per la verifica dei libri "ecclesiastici" dell'Antico Testamento.

Da notare che i libri di Tobia, di Giuditta e di Salomone erano stati tradotti da Gerolamo e dedicati a Cromazio e da Eliodoro vescovo di Altino. La prima di tali traduzioni, come risulta dalla prefazione, è del libro di Salomone e si è d'accordo di datarla nel 398, per cui Rufino l'aveva trovata quando è giunto nell'Italia del nord, dove deve essere stata portata da Pauliniano, fratello di Gerolamo. L'hanno seguente, su richiesta degli stessi vescovi, Gerolamo traduce Tobia e Giuditta annotando che tali libri, assieme a quello dei Maccabei, la Sapienza di Gesù, figlio di Siracide e la Sapienza di Salomone, non appartenevano al Canone, ma comunque erano degni di lode perché "letti dalla Chiesa". Merita segnalare il fatto non fortuito che sia Gerolamo, prima di Rufino, ad affermare che questi libri possono essere "letti per l'edificazione del popolo", ma non possono essere utilizzati per confermare l'autorità della fede della chiesa. Rufino ha certamente letto questa prefazione e se la passa sotto silenzio, intenzionalmente, è perché è ben felice di registrare a suo vantaggio l'opinione di Gerolamo.

Ma non è impossibile vi sia anche un altro fattore assai sorprendente. Secondo Rufino la "Sapienza del figlio del Siracide" ha preso in latino il nome di Ecclesiastico, non a causa del suo autore, ma per la qualità dello scritto, degno d'essere letto nella Chiesa. Rufino che conosce bene Cipriano, l'autore latino più antico che cita il Siracide, dovrebbe sapere che il vescovo di Cartagine denomina l'opera con il termine Ecclesiastico, ma con la precisazione "di Salomone"; per cui quasi non è avvertita la tradizione che riguarda tale libro, mentre la qualificazione di Ecclesiastico non è rara presso Gerolamo per questi libri.

Non bisogna confondere l'epiteto di ecclesiastico che è attribuito a uomini, o scrittori, come Gerolamo, Rufino o Origene con cui si vuol significare che hanno difeso in maniera ortodossa le verità e le regole della fede della Chiesa. Ma non c'è presso Origene il termine ecclesiastico attribuito ad un libro o ad uno scritto.

Lo fa invece Gerolamo per il libro dell'*Apocalisse* giustificando quell'appellativo sia con il fatto ch'era citato da "veteres ecclesiastici viri" ma anche perché "letto nelle Chiese". Sono testi datati attorno al 400, per cui si deve ritenere che il termine ecclesiastico riferito ad un libro era un uso consueto quando Rufino lasciò la Palestina. Ancora Gerolamo nella sua lettera a Dardano con un ragionamento analogo difende l'*Epistola agli Ebrei*, dove però Gerolamo arriva quasi a far corrispondere i termini canonico ed ecclesiastico. Equivalenza che Gerolamo non aveva fatto, come si disse, nella prefazione ai libri di Salomone, dove dichiarava che solo gli scritti canonici potevano stabilire i dati della fede, mentre gli scritti ecclesiastici non potevano servire che all'edificazione pastorale.

Accantonando l'influenza esercitata dai canoni ebraici su Rufino e Gerolamo, occorre riconoscere che in precedenza vi deve essere stata una fase orale nella Palestina e che questa abbia preceduto e accompagnato le critiche suscitate in Occidente per la presa di posizione di Gerolamo.

Rufino non poteva certamente trascurare Gerolamo a proposito del canone delle Scritture; né Gerolamo poteva a sua volta misconoscere a chi

e dove destinava le sue traduzioni e neppure, quindi, lo stesso Rufino che aveva legami con gli stessi vescovi di Aquileia, Altino.

L'*Expositio Symboli*, non è primariamente un'opera polemica; ma non si può neppure staccarla semplicemente dalle circostanze in cui è stata scritta o che l'hanno suscitata.

Potrà sembrare strano che Gerolamo sia annoverato da Rufino fra i Padri, ma è da notare che con l'appellativo di padri Rufino identifica un gruppo più composito che quella bella unanimità che farebbe trasparire il richiamo più volte ripetuto a l'autorità de la "tradizione dei padri"; qualifica tuttavia recente che non è riconosciuta ad autori della seconda metà del IV secolo per i greci.

In ultima analisi, nella sua *Expositio Symboli* Rufino non fa che esprimere la sua professione di fede come l'ha appresa ad Aquileia, Alessandria e Gerusalemme. Dichiara di seguire il simbolo di Aquileia, ma la sua esposizione è più ampia. E se menziona varie differenze con il Simbolo Romano, è perché a Roma la fede s'è potuta mantenere pura e che le modifiche del Simbolo nelle altre comunità si sono rese necessarie per gli errori rimasti sconosciuti a Roma.

E' una visione che oltrepassa, quindi, l'orizzonte di una chiesa del nord Italia, per quanto prestigiosa. Si farebbe torto all'opera farla rappresentativa di una particolare regione e ridurne l'autorità al momento in cui essa fu composta. Questo rispetto verrà più tardi, si pensi solo al giudizio di Gennadio. L' *Expositio* di Rufino sarà ricopiata lungo i secoli volentieri, ma non per il solo Canone.

Il giudizio dell'epoca è al contrario implicitamente fornito dalla risposta di Innocenzo I a Esperio di Tolosa il 20. 02. 405: la lista romana ignora superbamente le classificazioni e le distinzioni di Rufino. Occorre dire che mantiene del pari il silenzio lui stesso sul testo biblico, e ciò per riguardo ad un vescovo che è già in contatto con Gerolamo...

II. Apologia contro Gerolamo: i pericoli di una nuova traduzione.

Prima di lasciare l'*Expositio* per passare all'Apologia, vorrei fare varie osservazioni per meglio capire il contesto pastorale di questo trattato e taluni aspetti dell'*Apologia contro Gerolamo*.

Una prima osservazione riguarda sia Gerolamo che Rufino a proposito del posto che occupa il libro dell'*Ecclesiaste*. E' sorprendente che nessuno dei due abbia prestato attenzione alla prefazione del traduttore greco? Nel 38° anno di Tolomeo Evergete (132 a.C.) il traduttore oltre alla divisione in tre parti della Bibbia: "Legge, Profeti e gli altri", dichiara le imperfezioni della traduzione esistente, proprio per le difficoltà di passare da una lingua ad un'altra. Avrebbe potuto essere per Gerolamo un precedente da far valere contro Rufino e cioè l'esempio di un traduttore ebreo che proclamava la superiorità del testo originale e confessava la difficoltà della sua traduzione. Li ha forse trattenuti la questione dell'iscrizione del libro nel Canone delle Scritture?

Cirillo di Gerusalemme ed Atanasio d'Alessandria asserivano la necessità di includere nella raccolta di Geremia il libro di Baruch. Rufino tace in proposito, come tace sul libro di Daniele di cui imita lo spirito apologetico

per la sua violenta critica a Gerolamo nel secondo libro della sua Apologia.

Occorre rifarsi alle "regole" dello stile polemico per capire le pagine di Rufino, e nel contesto lo sfondo più pastorale che scientifico della controversia.

A Rufino viene contestata la fedeltà e la qualità della sua traduzione dell'Apologia di Panfilo. Rufino risponde denunciando la pretesa di Gerolamo di erigersi a critico dell'autenticità e dell'ortodossia delle opere degli uni e degli altri. Nessuno prima di lui aveva osato tradurre in latino alcune opere. E risponde rimarcando a Gerolamo la sua audacia di voler tradurre la Scrittura, cosa che nessuno aveva mai osato.

Per Rufino quella traduzione della Scrittura non è accettabile perché tocca sia il testo in sé che il numero dei libri. E cita gli esempi tratti dal libro di Daniele, quali "La storia di Susanna" e il "Cantico dei tre fanciulli" e di altri esempi ancora. Alcune pagine più avanti però aggiunge solo il caso della cucurbita trasformata in edera, dimostrando di aver posto attenzione al testo e di ricordarsi della critica avanzata un decennio prima.

Ma il rimprovero che Rufino rivolge a Gerolamo in sostanza è di aver demandato la sua scienza e la sua ispirazione agli ebrei; accusa più volte ribadita e che dimostra la sua avversione per la Sinagoga, che sorprende per la sua virulenza anche se non isolata, né sconosciuta ad Aquileia.

Rufino trasforma Baranina, nome di un maestro di Gerolamo, in Barabba nel quale identifica il Diavolo stesso, e la Sinagoga in Sinagoga del Diavolo. Rufino evidentemente non ha speranza di conversione degli Ebrei. Egli sembra applicare quanto scrive Origene nella sua *Lettera ad Africano*, dove spiega il senso del lavoro di comparazione fra diverse traduzioni greche, e non è dell'avviso che la traduzione latina di Gerolamo giovi in Occidente alla discussione e conversione degli Ebrei. Rufino si schiera dietro l'autorità degli Apostoli che ammonivano contro le "favole ebree e le genealogie" e che condannavano in anticipo - grazie allo Spirito Santo - l'opera di Gerolamo che fa ricorso ad un ebreo.

Rufino pensa piuttosto ai pagani. Egli ricorda la cattiva impressione che fa su di loro le incertezze della legge cristiana, suscettibile di modificazioni. "Ecco - dichiara a Gerolamo - a cosa ci ha portato la tua scienza e sapienza troppo grande, ad essere considerati dai pagani ignoranti ed insensati".

Nell'*Expositio Symboli* Rufino si preoccupa quasi unicamente dei pagani, prevenendo e confutando le loro obiezioni, né mai segnala la presenza degli Ebrei del suo tempo.

Il punto più importante dell'argomentazione di Rufino che a me sembra sia stato preso poco in considerazione. Secondo Rufino, l'impresa di Gerolamo è condannabile perché mette in dubbio "l'eredità stessa dgli Apostoli" e la referenza dello Spirito Santo. Sono gli Apostoli che hanno affidato alla chiesa di Cristo i libri delle divine scritture, l'"instrumentum fidei" gli "instrumenta librorum" e la "veritas instrumenti", e questa verità Gerolamo contesta quando chiede a dei Giudei di correggere i testi che gli Apostoli hanno affidato alla Chiesa.

Rufino precisa che agli inizi della Chiesa, nelle prime comunità specie di Gerusalemme, numerosi ebrei convertiti conoscevano l'ebraico ed il greco e quindi potevano verificare l'esattezza della traduzione dei Settanta. Ma nessuno ebbe l'ardire di tradurre l'"instrumentum divinum". Solo Gerolamo,

su ispirazione di "Barabba" ha affrontato tale impresa. L'immaginazione di Rufino corre ai 73 traduttori, ciascuno nella propria cella, che hanno prodotto la traduzione che conosciamo su ispirazione dello Spirito Santo.

In definitiva è con lo Spirito Santo che se la prende Gerolamo, attraverso gli Apostoli. Essendo l'Apologia inviata a Roma non c'è da stupirsi se Rufino invoca Pietro e Paolo, ma lo fa con abilità con l'intento di scuotere il lettore medio. Se Pietro, nel corso del suo lungo soggiorno a Roma, non ha potuto non trasmettere alla chiesa di Roma dei libri ch'egli stimava autentici, Rufino sarebbe stato pronto ad ascoltare l'obiezione di Gerolamo ed a riconoscere che Pietro non aveva una grande formazione e che non ha quindi saputo verificare la qualità della traduzione. Ma non era fare un'ingiuria allo Spirito Santo che aveva ricevuto... e che gli aveva fatto il dono delle lingue? Ma su Paolo non si può invocare l'ignoranza, e Rufino enumera i segni della sua competenza, richiama la sua diffidenza nei confronti dei circoncisi, e gli fa prevedere dallo Spirito Santo che la Chiesa, 400 anni più tardi, avrebbe inviato i popoli a domandare ai circoncisi la verità ch'essa sola possiede. Si tratta, beninteso, di Gerolamo e del suo "Barabba".

Si avvicinerà questo richiamo agli Apostoli a quanto esposto nell'esordio dell'*Expositio Symboli*.

E' noto che Rufino fa risalire il *Simbolo* agli Apostoli stessi, che l'avrebbero composto all'indomani della discesa dollo Spirito Santo prima di partire per la evangelizzazione. Ma importante è soprattutto la ragione per la quale gli Apostoli fanno ricorso a questo "segno di riconoscimento" che è il simbolo. E' perché a quei tempi, come attesta Paolo negli *Atti degli Apostoli*, molti ebrei circoncisi si spacciavano per Apostoli di Gesù. Per riempirsi le tasche e la pancia, annunciavano il nome di Cristo, ma senza rispettare il contenuto esatto dell'insegnamento trasmesso. E la ragione per cui tale segno di riconoscimento è stato creato è per discernere il vero predicatore di Cristo secondo le regole degli Apostoli.

Ed è ancora contro gli ebrei che l'*Apologia* mette in guardia ed è al Simbolo ed alle norme disciplinari che si riferisce Rufino quando dice che Pietro "ha trasmesso alla chiesa di Roma tutto quello che concerneva la sua istruzione e insieme i libri che si leggevano quando egli si sedeva ed insegnava". Si fa risalire agli Apostoli, cosa che rappresenta una novità riguardo a quanto detto sul canone delle Scritture, nell'*Expositio Symboli* in cui Rufino invocava solo l'autorità dei Padri, dei Majores, mai degli Apostoli se non per l'Antico Testamento. E' una differenza tanto più grande per il fatto che quei Majores non erano di molto tempo più antichi dell'epoca di Rufino.

E'sicuramente significativa questa unità di spirito che per Rufino sta a capo della trasmissione sia delle Scritture che del Simbolo. Tutto risale agli Apostoli i quali hanno lasciato una eredità unica, fissa, intangibile capace di prevedere e confutare in anticipo gli errori che sarebbero potuti sorgere; anche la stessa traduzione di Gerolamo è respinta in anticipo.

Se riconosce che alcune chiese hanno aggiunto delle precisazioni al Simbolo, non considera vi siano differenze geografiche nella trasmissione dei testi sacri, che gli eretici non l'hanno perturbata.

Una visione pur grandiosa che nel finire di questo XX secolo appare molto semplificatrice. Già all'inizio del V secolo era in ritardo rispetto ai fatti e le critiche contro Gerolamo non tenevano conto né delle riserve da lui

manifestate sull'utilizzazione delle sue traduzioni, né del valore riconosciuto tanto ai Settanta, rispetto ai Salmi nell'uso liturgico, sia ai testi non raccolti nel canone degli ebrei: quando Rufino rimprovera Gerolamo per aver escluso la "Storia di Susanna", non ha forse letto la Prefazione di Gerolamo del libro di Giuditta in cui celebrava "questo esempio di castità", "degno di essere imitato non solamente dalle donne ma anche dagli uomini"? In effetti pare un dialogo fra sordi.

Poteva accusare Gerolamo di aver soppresso non solo la storia di Susanna, ma anche il "Cantico dei tre fanciulli" quando Gerolamo aveva esplicitamente dichiarato nella prefazione della sua traduzione, che li manteneva assieme alla Storia di Bel il drago nella traduzione del Libro di Daniele per "non sembrare agli occhi degli imperiti, di aver amputato gran parte del volume". Rufino poteva ammettere che quelle pagine - di scarso contenuto dogmatico - rientravano nei testi "ecclesiastici" destinati alla edificazione. In ogni caso Gerolamo poteva asserire nel suo *Contro Rufino* e nella prefazione al *Commento su Daniele* che quelle erano critiche non pertinenti.

Il ricorso al *Libro di Daniele* non è un esempio facile. Né sembra certo che Rufino abbia voluto rifarsi con la risposta di Origene ad Africano. La sua ragione è un'altra: se non si può dire che si colloca fra gli imperiti ai quali pensava Gerolamo, è però per gli imperiti ch'egli scrive spesso. Gli esempi di Susanna, di Daniele, dei tre ebrei nella fornace, divennero di effetto tanto sono presenti agli occhi dei Romani cui è indirizzata *l'Apologia contro Girolamo*.

Lo conferma l'esempio di Giona e meglio ancora quello della cucurbita dei sarcofagi, un dettaglio concreto, visibile, del pubblico meno preparato.

Gerolamo ha una discussione erudita che forse si sarebbe dovuta riservare ai dotti, ma come fare? Rufino guarda più agli umili, per timore di turbarli, ed a loro presenta una visione unitaria e unanime della fede attraverso tutta la storia della chiesa.

III. La traduzione della Storia della Chiesa di Eusebio: un canone senza storia.

Non è necessario mi dilunghi sulle circostanze della traduzione della *Storia della Chiesa* di Eusebio: l'allusione all'invasione di Alarico situa questo lavoro dopo quelli che abbiamo esaminato, per quanto si riferisce alle Scritture ed al Canone. La stessa Prefazione descrive il clima desolato della popolazione, oppressa dal dubbio, dopo l'irruzione di un barbaro in un'impero adesso cristiano. Il lavoro di Rufino è presentato come un rimedio per quella popolazione disorientata, ed un contributo a Cromazio, come i due pesci di Filippo nel miracolo della moltiplicazione dei pani, per nutrire la folla.

Si può dire che questa traduzione, destinata alla comunità cristiana di Aquileia mette a livello popolare un testo greco che più di una volta lasciava trasparire le preoccupazioni del sapiente vescovo di Cesarea, *vir eruditissimus*, dichiara Rufino.

Se ha potuto trovare nello storico greco una grande attenzione alla

tradizione, rafforzandola, Rufino ha potuto incontrare negli stessi libri un grande interesse per il canone delle Scritture.

Egli ha spesso attenuato e semplificato le esitazioni, senza limitarsi al suo ufficio di fedele traduttore.

In una decina di pagine Eusebio trascrive le opinioni degli autori che aveva letto, su questo o quel libro che nell'insieme del Canone. Tali pagine riguardano soprattutto i libri del Nuovo Testamento: Apocalisse, Epistola agli Ebrei, le Lettere di Pietro, Giacomo o Giovanni. Sicuramente è eloquente il modo con cui Rufino ha trasmesso queste informazioni, più eloquente rispetto a quelle dell'Antico Testamento. Interessante sarebbe notare anche il vocabolario tecnico della "canonicità".

Mi interessa solo il contenuto del canone dell'Antico Testamento e la caratterizzazione dei libri che lo costituiscono.

Il primo libro è stato oggetto di numerose discussioni in epoca moderna. Non c'è da stupirsi che anche Rufino sia disorientato di fronte a questo testo che, al di fuori della menzione dei 22 libri e della loro scomposizione in 5 libri di Mosé, 13 libri di "profeti dopo Mosé" e "4 ultimi libri", contenenti inni a Dio e regole di vita per gli uomini, resta piuttosto impreciso nei dettagli. Giuseppe insiste sul piccolo numero di libri accettato dagli ebrei, la loro unità, la cura con cui sono conservati, senza aggiunte né modifiche.

Rufino rispetta queste affermazioni, che confermano quelle di Gerolamo. Ma non ha, sembra, compreso la tripartizione in "Legge, Profeti e altri libri"; poiché "i libri dopo Mosé" diventano semplicemente "tutti i profeti di quelle epoche", non avvertendo il carattere tecnico dell'espressione, né che il cristiano appaia a disagio perché tali profeti non sono che dei semplici narratori.

Da notare che il testo di Giuseppe rimane sostanzialmente intatto, senza intromissioni da parte di Rufino. Ciò appare più evidente nella traduzione della dedica delle Eglogbe di Melitone di Sardi. In questi, anzi, si riconosce uno dei primi che per voler interloquire con gli ebrei, si è premurato d'informarsi sui libri da questi riconosciuti. Dichiara, infatti, di essere andato in Palestina "nel luogo in cui è stata proclamata e compiuta la Scrittura" e fornisce la lista dei libri dell'Antico Testamento senza fissare numeri, né il loro ordine salvo la menzione di "libri di Mosé" all'inizio e di "profeti" alla fine.

Rufino rafforza, completa e precisa meglio questa classificazione, ma in maniera discreta nell'intento di indirizzare il lettore.

Non è più lo stesso, ma non è altro che il canone ebreo come lo presenta Origene. Ciò ci riporta all'*Expositio Symboli*, non foss'altro che per la formula "in his concludunt (hebraei) canonem voluminum divinorum" che un'aggiunta di Rufino e che assomiglia molto all'ultima frase della sua presentazione.

Dissi già che il testo di Rufino era più completo e corretto di quello trasmesso dall'attuale testo della Storia della Chiesa di Eusebio, perché ricorda il libro dei dodici profeti. Si tratta di un'incidente; l'originalità dell'elenco di Origene è di fornire l'inizio dei libri ebrei, tradurlo e porre a fronte il titolo del libro nella bibbia dei Settanta. Rufino ha trascurato questi preziosi dati, che Gerolamo aveva ripreso. Forse a ciò si deve una piccola inesattezza.

Due altri punti da notare la omissione di Ruth e delle Lamentazioni e della Lettera di Geremia. Si noti che questi ultimi testi sono citati nell'*Expositio Symboli*. Merita osservare che Origene corregge il titolo di Cantico dei cantici in Cantico, al singolare. Rufino omette l'osservazione e ripropone come nell'Expositio, il titolo di Cantico dei cantici. Lo stesso si potrebbe dire per il libro dei Paralipomeni, che nell'Expositio è al singolare.

Alcuni dettagli mostrano la volontà di chiarificazione: Rufino attribuisce a Salomone tre libri, e precisa che Isaia è un profeta, qualifica valida per quanti seguono nella lista. Ma perché inverte Daniele ed Ezechiele se non per adeguarsi all'ordine dei Settanta.

Si tratta di minime cose che vanno nello stesso senso, che apparirebbe più chiaro se avessi il tempo di fermarmi su testi più numerosi e complessi del Nuovo Testamento. Un esempio tolto dalla traduzione dei testi dello stesso Origene riguardante le *Lettere degli Apostoli*.

Per Paolo non solo anticipa il numero di 14 lettere che Origene non dava affatto, ma integra il testo del *Commento su Giovanni* con due passi che Eusebio aveva tratti dalle *Omelie sull'Epistola agli Ebrei*. L'Alessandrino dopo aver segnalate le differenze di stile, riconduceva al pensiero dell'Apostolo e concludeva: "Se qualche chiesa ritiene che questa lettera sia di Paolo, ci si rallegri in questo con essa; perché non a caso gli antichi l'hanno trasmessa come opera di Paolo". In Rufino diventa così: "Da parte mia, dichiaro (= Origene) come mi è stato trasmesso dagli Antichi, che è un'opera del tutto manifesta di Paolo e che tutti i nostri antichi l'hanno considerata come opera di Paolo".

Non sono meno sensibili i ritocchi per le lettere di Pietro e Giovanni. E mentre Origene tende a mostrare che gli Apostoli hanno lasciato un piccolo numero di scritti ed insiste sui dubbi che circondano la seconda lettera di Pietro e la terza di Giovanni, Rufino li attribuisce solo a qualcuno: "a nonnullis et de secunda dubitatur", "de quibus et apud quosdam dubia sententia est".

Traspare la volontà di ridurre l'impressione di incertezza. La stessa bella testimonianza che Rufino fa rendere a Origene non può che far aumentare per costui la stima dei lettori. Un ultimo esempio. Parlando di Egesippo, Eusebio scrive: "non solo lui (Egesippo), ma anche Ireneo e tutto il coro degli antichi che chiamano *Saggezza piena di virtù* i Proverbi di Salomone". Rufino traduce: "Lui stesso e Ireneo e tutto il coro degli Antichi hanno detto che il libro La Sapienza era di Salomone, così come i Proverbi e il resto". Il controsenso è rivelatore; poiché la Saggezza di Salomone era contestata, e fra gli altri da Gerolamo.

Quest'ultimo d'altronde aveva parlato nella Prefazione della traduzione dei libri di Salomone dedicata a Cromazio ed a Eliodoro d'un "Panaretos Iesu filii Sirach liber" che portava il titolo di Parabole, cioè di Meshalim, in ebreo, di Paroimiai, in greco. Ma si trattava dell'*Ecclesiaste* di cui si ricorda il posto speciale nell'elenco di Rufino.

Non so se in quel momento Rufino avesse in mente il testo di Gerolamo, ma si può pensare che cerchi di portare a sé il testo di Eusebio, per riconoscere in Salomone l'autore della Sapienza. Cerca sempre di non seminare dubbi nell'animo dei fedeli di Cromazio e di coloro che gli assomigliano.

Una delle conclusioni più chiare che si possono trarre da questo stu-

dio. Rufino cerca prima di tutto di rafforzare la credibilità della fede cristiana in persone che provengono esclusivamente dal paganesimo. Insiste sull'unità della fede, sulla solidità della sua trasmissione, sull'antichità della sua origine, dato che questo Canone sembra, come il Simbolo, risalire agli Apostoli, e in definitiva, allo Spirito Santo che agiva in loro.

Si comprende allora come l'impresa di Gerolamo che escludeva certi libri dell'Antico Testamento, che modificava il testo ricevuto, apparisse pericolosa, sia per la sua sottomissione agli ebrei, nemici della Chiesa, sia per il discredito che gettava su una legge, una storia e dei profeti che traevano buona parte del loro valore dalla loro antichità.

Non sembra vi sia stato un contatto fra i due, se non fra le due rive del Mediterraneo, certe critiche di Rufino si avvicinano a quelle che Agostino formula negli stessi anni.

Non ho voluto qui estendere l'indagine, al contrario. Ho voluto dapprima concentrarmi su Rufino, e mostrare che la sua documentazione è più estesa di quanto si sia detto, e poiché comprende Atanasio e Gerolamo, essa può difficilmente apparire come la tradizione di *una* Chiesa, fosse pure quella di Aquileia o di Concordia, né come quella di tutte le Chiese. In realtà Rufino cumula le tradizioni di molte chiese e le unifica, per le ragioni già indicate.

D'altra parte, se non posso dare come dimostrato l'ordine, cronologico ai miei occhi, in cui ho studiato i testi, - e in particolare la sequenza *Expositio Symboli-Apologia* -, non mi sembra possibile considerare la più piccola opera di Rufino al di fuori del contesto cronologico, né del riferimento - anche velato a Gerolamo e alle discussioni, orali o scritte, che ha avuto con lui.

Ciò è noto per il numero delle sue *Prefazioni*. Rufino è sempre in "dialogo" con Gerolamo o i suoi amici. Non è difficile verificare ugualmente, all'interno stesso delle sue opere, anche apparentemente distaccate da ogni contesto polemico.

Ciò non vuol dire che si tratti solo di attacchi, seppure velati. Rufino sapeva fare distinzioni. Ci può dispiacere che non abbia saputo fare di più. Ma mi sembra che le Prefazioni indirizzate a Cromazio ed Eliodoro l'abbiano fermato. In fondo ha accettato l'idea di Atanasio e di Gerolamo, di un secondo ordine di libri. Ciò facendo, anche se non lo dice esplicitamente che la *Sapienza di Salomone, L'Ecclesiaste, i Libri dei Maccabei* non esistono in ebraico, rinuncia implicitamente all'autorità, sacra per lui, del testo dei Settanta, dentro il quale sono collocati. Non ne era affatto cosciente, preoccupato com'era di non far vacillare la fede delle "folle" per le quali scriveva.

Manlio Simonetti

L'ATTIVITÀ LETTERARIA DI RUFINO NEGLI ANNI DELLA CONTROVERSIA ORIGENIANA

Nel 397 Rufino tornò a Roma dopo un soggiorno di circa venticinque anni in Oriente, in gran parte trascorsi a Gerusalemme, nel monastero del Monte degli ulivi. Si trattava di ritorno definitivo, cui qualche anno dopo avrebbe fatto seguito quello di Melania Senior, alla quale Rufino si era sempre accompagnato durante i lunghi anni d'Oriente. Proprio nel 397, auspice Teofilo vescovo di Alessandria, si era composta in Palestina la lite che, a partire dal 393, aveva diviso, dopo tanti anni di amicizia, Rufino da Girolamo a causa di Origene, sulla scia del contrasto tra Epifanio e Giovanni di Gerusalemme. Solo qualche tempo dopo, la controversia origeniana si sarebbe riaccesa in Oriente, proprio a causa di Teofilo, e avrebbe portato alla condanna di Origene nel 400, da parte di un sinodo egiziano. Non abbiamo la minima notizia circa il motivo che spinse Rufino a mettere fine a una permanenza in Oriente tanto lunga da apparire ormai stabile, ma difficilmente la coincidenza tra il coinvolgimento nella controversia origeniana e il ritorno potrà essere considerata casuale: è possibile ipotizzare sia un deterioramento del rapporto di Rufino con l'ambiente di Gerusalemme a causa dei violenti contrasti degli anni precedenti, sia la constatazione della precarietà della tregua e la facile prevedibilità di nuovi scontri: Rufino non si trovava a suo agio nella polemica, che invece esaltava le qualità native di Girolamo, e pertanto può aver ritenuto prudente emigrare per lidi più tranquilli (1).

Se effettivamente è stato questo il motivo del ritorno di Rufino, mai speranza è andata più amaramente delusa: a Roma gli ambienti colti della comunità cristiana erano già allora al corrente dei fatti di

(1) Possiamo proporre un'altra ipotesi, del tutto opposta a questa: Rufino sarebbe venuto in Occidente proprio al fine di cercare a Roma qualche sostegno a favore di Origene. Ma dato che fino allora la polemica era rimasta circoscritta a una regione dell'Oriente, non si riesce a immaginare quale possibile aiuto Rufino potesse sperare dalla lontana Roma. Anche il carattere definitivo del suo ritorno in Occidente non depone a favore di questa ipotesi.

Palestina grazie soprattutto alla fitta corrispondenza romana di Girolamo. Questi fino a pochi anni prima era stato grande ammiratore e attivo propagandista delle opere di Origene, le cui traduzioni in latino aveva indirizzato proprio ad amici dell'ambiente romano (²); perciò il suo improvviso voltafaccia non aveva mancato di provocare grande scalpore, tanto più che Girolamo si era fatto a Roma, sì, parecchi amici ma anche molti nemici: in questo modo si era qui ricreata, in scala minore, la situazione palestinese di due partiti contrapposti, pro e contro Origene. In tale confronto l'arrivo a Roma di un protagonista filoorigeniano della lite palestinese dovette sembrare manna caduta dal cielo ai sostenitori romani di Origene: infatti fino allora i fatti di Palestina erano stati conosciuti a Roma per tramite soprattutto di Girolamo, fonte assolutamente parziale, sì che l'arrivo di Rufino dava la possibilità di adire una fonte di informazione in senso contrario. Ecco quindi il buon Rufino coinvolto di nuovo nella lite cui aveva cercato di sottrarsi, coinvolto a punto tale da metter mano addirittura alla penna, lui che fino allora non consta avesse scritto alcunché, nè a titolo originale nè tradotto da altri.

L'Apologia di Panfilo e il De adulteratione

La prima delle opere dettate da Rufino nel contesto della polemica origeniana - siamo ancora nel 397 - fu la traduzione dell'*Apologia* di Panfilo per Origene (AP), corredata da un'appendice originale, intitolata *De adulteratione librorum Origenis* (ALO). Già l'inizio della prefazione preposta a AP c'introduce nel pieno della lite: Rufino con questa sua opera è venuto incontro al desiderio di conoscere la verità sulla controversia origeniana, espresso da Macario, anche se è perfettamente consapevole che la sua iniziativa non sarà gradita da quanti non pensano di Origene se non male (³). Consideriamo che

(²) Oltre che tradurre alcune opere di Origene, Girolamo ne aveva pubblicate a suo nome altre, solo superficialmente rimaneggiate: cfr. n. 4.

(³) Nella successiva *Apologia* contro Girolamo, 1, 11, Rufino avrebbe presentato così la genesi di AP: "Macario... aveva intrapreso la composizione di un'opera contro il fato e l'astrologia; ... dato però che su alcuni punti era in dubbio... diceva che durante il sonno dal Signore gli era apparsa una visione, nella quale gli veniva mostrata una nave che di lontano si avvicinava attraverso il mare e che, una volta entrata in porto, avrebbe risolto i suoi dubbi. Mentre poi, alzatosi, andava meditan-

Macario avrà rivolto la sua richiesta a Rufino non a mero titolo personale ma come portavoce della parte origeniana di Roma, e la motivazione addotta dall'autore risulta perfettamente a fuoco. Certamente gli origeniani romani non avranno richiesto a Rufino la traduzione di un'opera specifica, ma soltanto di essere ragguagliati a fondo, mediante uno scritto, sui termini della controversia da parte finalmente origeniana: perché egli abbia preferito tradurre AP piuttosto che scrivere di suo, si spiega agevolmente guardando al complesso della sua attività letteraria, dedicata quasi tutta a tradurre. Se teniamo conto che a quel tempo era ormai vastamente diffuso nel mondo latino cristiano il costume di pubblicare sotto il proprio nome opere che in sostanza erano soltanto parafrasi di originali greci ([4]), considerando che Rufino possedeva tutta l'attrezzatura culturale

do preoccupato sulla visione, diceva che noi eravamo arrivati proprio allora, e subito ci indicò la sua opera i dubbi e la visione. Mi chiese pertanto che cosa su tali argomenti pensasse Origene, che sapeva essere il più celebre tra i greci, e mi pregò di esporgli brevemente il pensiero di quello sulla questione. Io gli dissi che la cosa era ben difficile a farsi per opera mia, ma che il santo martire Panfilo aveva scritto qualcosa sull'argomento nella sua *Apologia*. Mi chiese subito di tradurgliela in latino". Rufino accontenta Macario con la traduzione prima di AP, poi del *De principiis*. Anche se è eccessivo dubitare del proposito di Macario di scrivere un'opera sul fato, è difficile prestare fede all'intera storia, di cui non è ancora traccia nelle prefazioni alle traduzioni di AP e del *De principiis*, e considerare la traduzione di AP svincolata completamente dalla controversia in atto, come fa Cavallera (*Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre*, Louvain - Paris 1922, p. 229 sgg.), tanto più che, come rileviamo qui di seguito, questo testo si prestava benissimo a far apprezzare i meriti di Origene proprio nel contesto delle critiche che gli venivano mosse. Che l'ambiente romano fosse al corrente della controversia su Origene, con pareri discordi e perciò polemici, si ricava dalle precise parole che Rufino dedica a questo argomento, nella prefazione a AP, subito dopo la menzione iniziale di Macario: *Mihi tamen non dubito quod offensam maximam conparet eorum, qui se laesos putent ab eo qui de Origene non aliquid male senserit. Et quamvis non meam de eo sententiam, sed sancti martyris Pamphili sciscitatus sis, ... tamen non dubito futuros quosdam qui et in eo se laesos putent, si nos aliquid pro eo vel alieno sermone dicamus. Quos tamen et ipsos deprecamur nihil praesumpto vel praeiudicato animo agere; sed quoniam ad iudicium dei venturi sumus, non refugiant scire quod verum est, ne forte ignorantes delinquant, considerantes quia falsis criminationibus percutere fratrum infirmorum conscientias, in Christum peccare est.* Ritengo perciò che la generica verità ricercata da Macario, cui Rufino fa riferimento all'inizio della prefazione (*Cognoscendae veritatis amore permotus, o vir desideriorum Machari, iniungis mihi rem, quae videris quantum tibi agnitae veritatis gratia conferat*), vada puntualizzata nel senso che Macario voleva conoscere qualcosa di vero circa i recenti fatti d'Oriente intorno a Origene.

([4]) E' il caso del *Commento ai Salmi* di Ilario, di varie opere di Ambrogio, del *Commento a Efesini* di Girolamo, ecc.

necessaria per fare lo stesso e anche di più, la sua preferenza per il tradurre puro e semplice si presenta, al suo tempo e nel suo ambiente, come fatto isolato (5), perciò sorprende e fa pensare a una fondamentale timidezza di carattere, che lo faceva rifuggire dall'esporsi in propria persona. Come che sia, alla luce di queste considerazioni è perfettamente spiegabile che, come suo primo *exploit* letterario, il nostro Rufino abbia preferito starsene attaccato all'opera di un altro, tanto più che la materia su cui gli si chiedevano lumi era insieme complicata ed esplosiva, e l'autorità dell'opera cui egli si rifaceva era avvalorata dal fatto di essere stata composta da un autore, Panfilo, che aveva coronato il suo impegno cristiano col martirio nel 310, durante la persecuzione di Massimino Daia (6).

Non solo per questo motivo la scelta di Rufino era felice: in AP Panfilo aveva difeso Origene dalle principali accuse che gli venivano mosse all'inizio del IV secolo soprattutto riportando lunghi passi di opere origeniane, di contenuto tale da escludere la fondatezza delle accuse stesse. In questo modo, grazie alla traduzione di Rufino, il lettore romano aveva sotto gli occhi un quadro abbastanza esauriente delle accuse (7) e insieme una eloquente e autorevole difesa per bocca dello stesso Origene. Le accuse al tempo di Girolamo e Rufino si erano ormai concentrate soprattutto sulla dottrina, pur se occasionalmente si insisteva ancora sulle tormentate vicende della vita dell'Alessandrino: pertanto Rufino si è potuto limitare a tradurre soltanto il primo dei sei libri di AP (8), considerando il resto dell'opera

(5) Tanto più che la traduzione di Rufino è, secondo gli usuali canoni già fissati da Cicerone, molto libera rispetto all'originale quanto alla forma, qualche volta più parafrasi che traduzione vera e propria, sì che ben poco egli avrebbe dovuto aggiungere di suo per far passare la traduzione come opera originale.

(6) Infatti la dignità del martire è ricordata subito all'inizio della prefazione di AP. Il fatto che Girolamo, nella sua replica, sarebbe giunto al punto di revocare in dubbio l'attribuzione di AP a Panfilo (ep. 84, 11) è prova dell'autorità che veniva a questo testo dalla dignità di martire del suo autore.

(7) Il testo di AP è pubblicato in PG 17, 539 sgg. (per il testo della prefazione rufiniana cfr. CCh 20, 233 sgg.). L'elenco delle accuse mosse a Origene è riportato a coll. 578-9; vi manca l'accusa di subordinare eccessivamente il Figlio al Padre, che sarebbe stata mossa a Origene al tempo di Epifanio e Girolamo, come conseguenza degli esiti dottrinali della controversia ariana.

(8) Com'è noto, l'opera nella redazione originale è andata perduta e ne conosciamo soltanto il l.I nella traduzione di Rufino. Dalla notizia che all'opera ha dedicato Fozio (*Bibl.*, cod. 118) sembra ricavarsi che l'aspetto dottrinale delle accuse mosse a Origene fosse concentrato essenzialmente nel l.I.

meno pertinente ed evitando così un impegno faticoso non soltanto a se stesso ma anche ai lettori romani.

Egli era comunque consapevole che la difesa di Origene con le sue stesse parole presentava certi limiti, in quanto non bastava a spiegare come mai non di rado si avvertissero negli scritti dell'Alessandrino affermazioni apparentemente contraddittorie; e inoltre, in quanto scritta all'inizio del IV secolo, non poteva tener conto di certi esiti della controversia ariana che, contrastando in modo diretto il subordinazionismo origeniano, avevano alimentato di recente nuove accuse. Di fronte a queste esigenze, Rufino in primo luogo ha badato a tutelare se stesso dall'accusa di condividere gli errori dell'Alessandrino premettendo, nella prefazione, una sua professione di fede tale da metterlo al riparo dalle accuse mosse a Origene e protestando che il suo atteggiamento a favore di quello doveva essere valutato a partire da questa professione ([9]). Ha poi provveduto a integrare la traduzione di AP con una appendice di sua mano, ALO, sì che l'intera opera si presenta come un dittico, finalizzato alla duplice esigenza di esporre il pensiero di Origene sui punti incriminati (AP) e di spiegare le contraddizioni che si trovavano nelle sue opere (ALO) ([10]).

Il discorso che Rufino svolge in ALO parte dalla constatazione che nelle opere di Origene si ravvisano affermazioni contraddittorie su importanti argomenti di fede, a volte addirittura a brevissima distanza una dall'altra ([11]). Poiché, osserva il nostro autore, una cosa

([9]) *Nostrae ergo fidei documentum si qui habere vult, habeat ex his. Si quid autem aut legimus aut adserimus aut interpretamur, salva huius nostrae fidei facimus ratione, probantes omnia, quod bonum est obtinentes, ab omni specie mala nos abstinentes.* Nonostante la difesa di AP, Rufino è consapevole che varie affermazioni e ipotesi di Origene si potevano considerare ormai superate alla luce delle nuove acquisizioni dottrinali, e di fronte alla possibilità di un'accusa a Origene non presa in considerazione da AP, o comunque da lui non prevista, ha voluto chiarire in apertura la sua posizione personale. Cerca perciò di scindere la responsabilità del traduttore (Rufino) da quella dell'autore (Origene), e anche in seguito avrebbe insistito su questo punto, senza però poter evitare le critiche, del resto ovvie, degli avversari.

([10]) Ecco come Rufino presenta globalmente la sua opera nella prefazione: *Qualiter ergo sentiat Origenes de singulis, tenor libelli huius* (cioè, AP) *edoceat. De his autem quae apud eum contraria sibi inveniuntur, quid causae sit, in ultimo brevi adiecta adsertione* (cioè, ALO) *docuimus.*

([11]) Questa situazione è esposta subito all'inizio di ALO (per il testo cfr. CCh 20,

del genere non può capitare neppure a uno che sia fuori di mente, ne spiegherò brevemente la ragione (c. 1). La spiegazione si basa su due capisaldi: la constatazione dell'attività interpolatrice e falsificatoria degli eretici a spese di opere e autori di provata ortodossia ([12]); l'esistenza di una lettera nella quale Origene lamenta due casi di prevaricazione di questo genere ai suoi danni ([13]). La lettera, che costituisce la *pièce de résistence* dell'argomentazione rufiniana, campeggia al centro del discorso (c. 7), preceduta e seguita da esempi di falsificazioni perpetrate da eretici: precedono esempi di autori greci piuttosto remoti nel tempo (cc. 3 - 5) ([14]); seguono esempi di area latina e molto più recenti in quanto pertinenti all'ultima fase della controversia ariana (c. 11 - 13) ([15]). L'ovvia conclusione è che

7 sgg.): Rufino riporta contraddizioni da lui individuate in materia trinitaria e sulla risurrezione della carne. Non specifica in quali opere origeniane le avesse individuate, ma è chiaro che fa riferimento soprattutto al *De principiis*.

([12]) Cfr. c. 2 *Haeretici... non pepercerunt scripti eorum dogmatum suorum venenatum virus infundere, sive interpolando quae dixerant sive quae non dixerant inserendo, quo facilius videlicet sub nomine doctissimi cuiusque et nobilis inter scriptores ecclesiasticos viri haeresis suae adstrueretur adesertio, ex eo quod ita sensisse etiam aliqui de claris viris et catholicis viderentur. Et horum manifestissimas inter Graecos scriptores ecclesiasticos probationes tenemus.*

([13]) Nella parte di questa lettera, che Rufino riporta nel c. 7 di ALO (un'altra parte è stata riportata da Girolamo in *Contra Ruf.* 2, 18), Origene riferisce che un eretico, che aveva avuto con lui una pubblica discussione, aveva diffuso di essa un testo falsificato, mentre un altro, che aveva rifiutato di discutere pubblicamente con lui, aveva poi fatto circolare un resoconto completamente falsificato della discussione mai tenuta. Girolamo, in *Contra Ruf.* 2, 19, ci fa sapere che l'eretico che aveva discusso pubblicamente con Origene era stato il valentiniano Candido e fornisce qualche dettaglio sulla discussione.

([14]) Rufino riporta gli esempi delle Ps. Clementine, di Clemente Alessandrino e di Dionigi Alessandrino. Gli ultimi due esempi sono infondati, perché le contraddizioni cui egli fa riferimento in effetti rispecchiano le aporie di una dottrina trinitaria ancora imperfetta rispetto a quella di fine IV secolo, su cui Rufino si fonda per valutare. Nel caso dello Ps. Clemente effettivamente gli studiosi moderni sono d'accordo nell'ammettere che un materiale precedente sia stato rielaborato verso la fine del IV secolo da un ariano radicale. E' superfluo rilevare la convinzione di Rufino, al tempo suo universalmente condivisa, che la redazione originaria dell'opera avesse avuto come autore Clemente Romano.

([15]) Rufino qui adduce due casi di alterazione di testi, operate rispettivamente da ariani e apollinaristi a danno di Ilario e proprio di Girolamo (Rufino non fa il nome di quest'ultimo, che accenna all'episodio come accaduto a lui in *Contra Ruf.* 2, 20), e aggiunge che i macedoniani avevano diffuso a Costantinopoli esemplari di un *De trinitate* di Tertulliano inserito nel *corpus* delle lettere di Cipriano. Sempre da Girolamo (2, 19) apprendiamo che si trattava in realtà del *De trinitate* di Novaziano.

le contraddizioni e le affermazioni erronee che si riscontrano nelle opere origeniane sono da spiegare come interpolazioni e alterazioni apportate da eretici e avversari (c. 14).

Non sappiamo quale successo abbia riscosso la spiegazione di Rufino presso i suoi lettori romani. Girolamo non tardò a irriderla ([16]), e gli studiosi moderni concordemente rilevano l'inconsistenza della spiegazione e l'ingenuità della documentazione di area greca prodotta a sostegno, prove evidenti di scarso senso critico. Non è mia intenzione assumere qui la difesa d'ufficio di Rufino. Mi limito a osservare che l'ipotesi delle interpolazioni e alterazioni è stata da lui applicata solo per spiegare le contraddizioni di Origene in contesti pertinenti alla dottrina trinitaria e a quella della risurrezione dei corpi ([17]), e soprattutto che i tre esempi recenti e di area latina da lui addotti erano episodi realmente accaduti; proprio a partire da questi e da fatti consimili vanno valutati origine e senso della spiegazione di Rufino, in quanto egli di qui traeva la consapevolezza che l'aspro clima della polemica dottrinale poteva spingere i protagonisti fino alla cosciente falsificazione di testi sia degli avversari sia di altri autori in qualche modo connessi con la discussione ([18]). Questa constatazione, avvalorata dalla lettera di Origene, gli ha suggerito, in modo direi quasi naturale, di spiegare alla stessa maniera le vere e presunte contraddizioni origeniane ([19]).

([16]) Cfr. *Contra Ruf.* 2, 17. Per altro Girolamo non entra nel merito degli esempi proposti da Rufino, salvo che per le precisazioni ricordate da noi a n. 15, e impugna la validità dell'argomento in linea di principio: se lo dobbiamo accettare per Origene, allora può essere invocato a suo favore da qualsiasi eretico. Quanto attiene specificamente a Origene, osserva (2, 19) che la sua difesa contro le falsificazioni di Candido non era stata tale da render ragione degli errori cosparsi in tutte le altre sue opere: *omnes autem propemodum illius tomi his erroribus pleni sunt*; se perciò accettiamo l'ipotesi delle interpolazioni e falsificazioni degli eretici, *nihil Origenis erit, sed eorum quorum ignoramus vocabula.*

([17]) Cfr. n. 11.

([18]) Rufino non ha dubbi che i falsificatori non possano essere stati altro che eretici: in realtà la controversia cristologica dei secoli successivi avrebbe dimostrato che in materia di falsi tra ortodossi ed eretici non c'era differenza.

([19]) In effetti, l'errore di Rufino fu di ipotizzare anche per il passato un'attività falsificatoria su vasta scala, che in realtà era cominciata soltanto da poco, ad opera degli apollinaristi, e si sarebbe sviluppata soprattutto in seguito.

Solo pochissimo tempo dopo la traduzione di AP, nel 398, Rufino dettava e faceva conoscere a Roma la traduzione, programmaticamente adattata e corretta, del *De principiis* origeniano (PA), che è dire dell'opera dottrinalmente più impegnativa dell'Alessandrino, che come tale aveva costituito e costituiva tuttora il bersaglio prediletto dei suoi avversari di ieri e di oggi. Mentre, come abbiamo già rilevato, la traduzione di AP si spiega perfettamente e va valutata come una buona mossa nel contesto della polemica, non è altrettanto agevole capire perché Rufino abbia fatto seguire a quella traduzione questa nuova a così breve distanza; non era infatti difficile prevedere che l'iniziativa avrebbe suscitato reazione nella parte avversa vuoi per l'opera stessa che era stata tradotta vuoi per il modo con cui era stata effettuata la traduzione. La prefazione preposta da Rufino al l.I nulla dice sulle motivazioni dell'iniziativa, al di là dell'insistenza del solito Macario ([20]); ricaviamo invece alcune notizie interessanti dalla prefazione preposta al l.III: la traduzione dei ll.I-II in qualche misura era stata diffusa a Roma senza attendere il completamento dell'opera e aveva provocato la prevista reazione degli avversari ([21]); la tra-

([20]) Cfr. c. 2 *Quod ego saepe considerans* (cioè, la mia poca dimestichezza col tradurre) *reticebam, nec deprecantibus me frequenter in hoc opus fratribus adnuebam. Sed tua vis, fidelissime frater Machari, tanta est cui obsistere ne inperitia quidem potest.* c. 4 *Haec autem idcirco in praefatione commonui, ne forte calumniatores iterum se criminandi putent invenisse materiam. Sed videris quid perversi et contentiosi homines agant. Nobis interim tantus labor, si tamen orantibus vobis deus iuverit, idcirco susceptus est, non ut calumniosis os (quod fieri non potest, licet forte etiam hoc deus faciet) clauderemus, sed ut proficere ad scientiam rerum volentibus materiam praeberemus.* Per il testo delle prefazioni di Rufino ai ll. I e III di PA cfr. CCh 20, 245 sgg.

([21]) *Quodsi in illo opere* (Rufino allude alla traduzione di AP) *ita inflammati sunt hi qui hominum linguas ad male loquendum excitant daemones, in quo nondum ad plenum eorum secreta nudaverat, quid in hoc futurum putas, in quo omnes eorum caecas et occultas vias, quibus humanis cordibus irrepunt et animas infirmas ac fragiles decipiunt, revelavit? Videbis ilico perturbari omnia, seditiones moveri, clamores tota urbe diffundi, ad damnationem vocari eum, qui evangelicae lucernae lumine diabolicas ignorantiae tenebras fugare conatus est. Verum haec parvi pendat qui cupit salva fidei catholicae regula in divinis eruditionibus exerceri.* Rufino immagina che la sua opera di traduzione, in quanto or ora terminata definitivamente, non possa essere ancora conosciuta, e perciò presenta come destinata a verificarsi in un prossimo futuro la violenta reazione degli avversari: in realtà tale

duzione dei ll.III-IV si era protratta più a lungo della traduzione dei primi due libri; Macario, che aveva pressato fortemente Rufino per la prima parte della traduzione, aveva attenuato grandemente il suo entusiasmo durante la continuazione. La spiegazione che Rufino fornisce di questo comportamento è poco meno che risibile: un cambiamento di abitazione o sua o di Macario ha interposto tra loro gran parte della città, rendendo meno frequenti le visite di Macario e perciò meno pressanti le sue insistenze ([22]). Ipotizziamo ragionevolmente che Macario, in un primo tempo autorevole ispiratore dell'iniziativa, avesse fatto trascrivere egli stesso alcune copie della traduzione dei primi due libri di PA e ne avesse curato la diffusione a Roma - o, comunque, non l'aveva impedita -; successivamente, di fronte alla violenta reazione degli antiorigeniani, aveva cercato in qualche modo di defilarsi, anche senza potersi sganciare del tutto. Possiamo perciò supporre all'origine dell'iniziativa un errato calcolo di Macario; questi, apprezzata la traduzione di AP, aveva ritenuto opportuno non limitare la conoscenza del *De principiis* nell'ambiente romano ai passi di quell'opera, per altro non pochi, che Panfilo aveva inserito nella sua Apologia; perciò aveva insistito presso Rufino per avere la traduzione completa di quella che, tra le tante opere di Origene, era certo la più discussa ma anche la più dottrinalmente significativa, salvo a raffreddare in un secondo tempo i suoi entusiasmi di fronte a una reazione più violenta di quella prevista. Ma possiamo forse proporre anche un'altra motivazione, meno mortificante per la preveggenza di Macario: questi aveva motivo di supporre che avrebbe provveduto proprio la parte avversa a tirare direttamente in questione PA, così come era avvenuto in Oriente; perciò aveva cercato di anticipare la mossa, diffondendo una traduzione dell'opera, debitamente adattata in modo da farne risaltare i pregi minimizzandone quelli che allora apparivano difetti.

Il criterio in base al quale fu realizzato questo adattamento è

reazione si era già prodotta, quando era stata in qualche modo conosciuta la prima metà della traduzione.

([22]) *Superiores duos* Περὶ ἀρχῶν *libellos, te non solum insistente verum etiam cogente, diebus Quadragesimae interpretatus sum. Sed quoniam illis diebus etiam tu, frater religiose Machari, et vicinus manebas et amplius vacabas, etiam ego amplius operabar; hos vero posteriores duo tardius explicuimus, dum tu ad nos ab extrema et ultima urbis parte rarior exactor accedis.*

esposto da Rufino nella prefazione al l.I: egli dichiara di essersi ispirato alle traduzioni origeniane di Girolamo, il quale "avendo trovato nel testo greco alcune espressioni che potevano essere occasione di scandalo, tutte le ha eliminate e corrette nel tradurre, sì che il lettore latino nulla trovi in quelle che sia in contrasto con la nostra fede". Quindi Rufino si è rifatto al precedente di Girolamo per giustificare il programmatico adattamento del testo origeniano in senso ortodosso ([23]). Ma neppure il più malevolo critico del nostro Rufino lo può considerare tanto ottuso da non prevedere che l'irascibile monaco non avrebbe affatto gradito questo richiamo ai suoi ormai ripudiati e rimossi trascorsi origeniani: in effetti Rufino, tirandolo esplicitamente in questione, aveva inteso prendere - come si suol dire - due piccioni con una fava: giustificare, sì, il proprio modo di tradurre ricordando un autorevole precedente, ma anche rammentare ai lettori romani che proprio Girolamo, attualmente ardente antiorigeniano, era stato fino a pochi anni prima altrettanto ardente ammiratore e propagandista dell'Alessandrino ([24]).

Non è qui il caso di esaminare in dettaglio il modo di tradurre di Rufino, sul quale già tanti hanno scritto egregiamente ([25]). Ai fini del nostro discorso basterà rilevare la distinzione da lui accennata nella prima prefazione e precisata nella seconda: i passi di significato dubbio ed erroneo in materia trinitaria sono stati o omessi o adattati in senso ortodosso dal traduttore sulla base di altre più accettabili affermazioni dello stesso Origene in altri contesti; quelli invece relativi alle creature razionali, in quanto non si trattava di verità di fede e Origene li aveva proposti a scopo di esercizio e di studio,

([23]) Cfr. c. 2 *Hunc ergo etiam nos, licet non eloquentiae viribus, disciplinae tamen regulis in quantum possumus sequimur, observantes scilicet ne ea, quae in libris Origenis a se ipso discrepantia inveniuntur atque contraria proferamus.*

([24]) Già all'inizio della prefazione, là dove Rufino, dopo aver ricordato le traduzioni di Girolamo da Origene, continua: *Sed ille, ut video, in stilo proprio placens rem maioris gloriae sequitur, ut pater verbi sit potius quam interpres*, par di cogliere nell'allusione all'amore di gloria di Girolamo e soprattutto in *pater verbi* una ironica frecciata, in quanto era notorio che per comporre i suoi primi commentari scritturistici Girolamo aveva abbondantemente saccheggiato gli omologhi commentari origeniani e questo comportamento gli era stato anche rimproverato.

([25]) Basti rammentare G. Bardy, *Recherches sur l'historie du texte et des versions latines du De principiis d'Origène*, Lille 1923; M. M. Wagner, *Rufinus the Translator*, Washington 1945: B. Studer, *A propos des traductions d'Origène par*

non sono stati omessi, se non per brevità in caso di ripetizione ([26]). La distinzione è importante: l'interminabile controversia ariana, da poco sopita, aveva promosso una notevolissima riflessione in materia trinitaria, aveva sensibilizzato al massimo le coscienze di tutti i cristiani su questo tema, aveva indotto a proporre definizioni normative a opera dei concili. Perciò su questo punto Rufino è stato particolarmente attento ad attenuare o addirittura eliminare il subordinazionismo origeniano modificando sopprimendo interpolando il testo ove fosse necessario. Invece la riflessione ecclesiale in materia cosmologica e antropologica lasciava ancora largo margine all'iniziativa individuale: certe proposte di Origene, quali la preesistenza delle anime e l'apocatastasi, avevano già provocato reazioni sfavorevoli, ma di normativo, in quanto sancito ufficialmente dal magistero ecclesiastico o comunque recepito da tradizione unanime, in questa materia c'era ancora ben poco ([27]). Perciò Rufino su tali temi, che

Jérôme et Rufin, "Vetera Christianorum" 4, 1968, p. 137 sgg. Si veda ora soprattutto N. Pace, *Ricerche sulla traduzione di Rufino del "De principiis" di Origene*, Firenze 1990.

([26]) Cfr. Prefaz. l. III *Illud sane necessario commoneo quod, sicut in prioribus libris fecimus, etiam in istis observavimus, ne ea, quae reliquis eius sententiis et nostrae fidei contraria videbantur, interpretarer, sed velut inserta ea ab aliis et adulterata praeterirem. De creaturis vero rationalibus si quid novi dixisse visus est, quia non in hoc est summa fidei, scientiae gratia et exercitii, cum forte nobis adversum nonnullas haereses tali ordine necessario respondendum est, neque in his libellis neque in superioribus praetermisi, nisi si qua forte iam in superioribus dicta repetere etiam in his posterioribus voluit, et brevitatis gratia aliqua ex his resecare commodum duxi.* Nel c. 3 della prefaz. al l. I Rufino osserva: *Si qua sane velut peritis iam et scientibus loquens, dum breviter transire vult, obscurius protulit, nos, ut manifestior fieret locus, ea quae de ipsa re in aliis eius libris apertius legeramus adiecimus explanationi studentes. Nihil tamen nostrum diximus, sed licet in aliis locis dicta, sua tamen sibi reddidimus.* Qui Rufino presenta un altro dei criteri seguiti nel tradurre: alcuni passi origeniani di difficile intelligenza per eccessiva concisione sono stati da lui facilitati mediante l'inserzione di altri passi dello stesso autore, di analogo significato. Com'è noto, non è stato possibile identificare con sicurezza neppure uno di questi passi.

([27]) Questi punti già definiti Origene li aveva elencati all'inizio di PA (1, prefaz., 5): libero arbitrio dell'anima e conseguente retribuzione finale, risurrezione finale dei corpi. Al tempo di Rufino la situazione era rimasta sostanzialmente immutata. Nel primo dei passi da noi riportati a n. 26 Rufino osserva giustamente che le proposte origeniane in ambito cosmologico e antropologico avevano lo scopo fondamentale di contrastare le affermazioni degli eretici, cioè degli gnostici. Cfr. anche n. 39.

occupano buona parte di PA, ha preferito piuttosto largheggiare, richiamando il carattere euristico più che asseverativo delle proposte di Origene.

L'Apologia a papa Anastasio

La replica di Girolamo non si fece attendere: traduzione integrale di PA perché si potessero meglio conoscere gli errori di Origene; invio contestuale di una lettera agli amici romani Pammachio e Oceano (ep. 84), in cui egli afferma di aver inteso lodare, nelle opere di Origene, non il *dogmatistes* ma l'*interpres*, non il teologo ma l'esegeta, e accusa variamente gli origenisti di Roma, *in primis* Rufino ([28]), di essere tuttora propugnatori degli errori di Origene, soprattutto quelli relativi alla risurrezione spirituale e non materiale dei corpi. Gli amici di Girolamo dettero la massima diffusione a questi scritti ([29]) e con dicerie varie aggravarono la posizione di Rufino, che fu anche accusato presso il vescovo di Roma, Anastasio. Tra il 400 e il 401 Rufino, che da Roma si era trasferito ad Aquileia ([30]), replicò a questa concertata offensiva ai suoi danni con due scritti di ben diverso impegno: una breve Apologia indirizzata a papa Anastasio (AA: per il testo cfr. CCh 20, 25 sgg;), una ben più consistente Apologia in due libri, indirizzata in modo specifico contro l'ep. 84 di Girolamo (AH: per il testo cfr. CCh 20, 37 sgg.).

AA è in sostanza una professione di fede tale da escludere gli errori che venivano rinfacciati a Origene, con un chiarimento finale a giustificazione della traduzione di opere dell'Alessandrino, che Rufino ritenne opportuno inviare da Aquileia al vescovo di Roma, per neutralizzare la campagna di diffamazioni scatenata dagli amici di Girolamo ai suoi danni. La breve professione trinitaria di apertura

([28]) Anche se Girolamo non nomina mai apertamente Rufino, il bersaglio della sua critica risulta evidente.

([29]) Invece fecero in modo che Rufino non ricevesse l'ep. 81 che Girolamo gli aveva indirizzato privatamente, in parallelo con l'ep. 84 destinata a larga diffusione. In ep. 81 Girolamo lamenta il comportamento di Rufino, ma con poche e moderate espressioni, per far da contrappeso alla violenza dell'altra lettera.

([30]) All'inizio di AA Rufino dice di essere tornato ad Aquileia per rivedere, dopo trent'anni, i genitori. Dall'ep. 81 di Girolamo apprendiamo che gli era morta la madre. Questa la motivazione ufficiale: ma è facile supporre che Rufino abbia preferito abbandonare Roma per trovare altrove riparo dalla violenza della polemica.

(c. 2) sintetizza i risultati della teologia nicena: qui Rufino si sente sicuro, perchè su questo punto egli aveva chiarito la sua posizione sin dalla prima delle due traduzioni, e in effetti Girolamo non aveva insistito su questo tasto. La successiva altrettanto breve professione cristologica (c. 3) non riguardava direttamente il contenzioso in discussione e ha solo lo scopo di introdurre il terzo punto, quello pertinente alla risurrezione dei corpi e al giudizio finale: qui siamo nel pieno della *bagarre*, perché il pensiero di Origene su questo punto era stato oscillante e aveva dato già da tempo adito a critiche - si pensi a Metodio -, che rinfacciavano all'Alessandrino di negare la corporeità dei morti che sarebbero risuscitati l'ultimo giorno e di affermare la salvezza finale del diavolo ([31]); Girolamo aveva riecheggiato queste critiche a danno degli origenisti di allora, sì che Rufino è molto attento nel precisare sia la reale corporeità del corpo risuscitato sia la perpetuità della dannazione del diavolo (cc. 4 - 5) ([32]). Un'altra accusa mossa da lungo tempo a Origene era quella che gli faceva carico di affermare la preesistenza delle anime umane rispetto ai corpi. Ma Rufino sostiene che su questo argomento mancava ancora una definizione ufficiale a favore di una delle tre ipotesi concorrenti: le anime vengono trasmesse dai genitori ai figli insieme coi corpi (traducianismo), vengono create da Dio in funzione di ogni determinato corpo (creazionismo), vengono create da Dio all'origine del mondo e via via inserite nei corpi (preesistenza); unico punto fermo è che Dio è creatore sia delle anime sia dei corpi: perciò Rufino non ha remora a riferire l'ipotesi della preesistenza proposta

([31]) Quest'ultima accusa era stata mossa a Origene quando era ancora in vita, ed egli si era difeso nella lettera riportata da Rufino in ALO, in modo da respingere l'accusa senza però contravvenire alla sua ipotesi dell'apocatastasi, che esigeva il riscatto finale di tutte indistintamente le creature razionali: cfr. P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977, p. 161 sgg. Quanto alle oscillazioni in merito alla risurrezione finale dei corpi, evidenti in PA 2, 3 ma che sfociano nella concezione di un corpo risuscitato di qualità corrispondente alla gloria del regno futuro, cfr. H. Crouzel, *Origène*, Paris 1985, p. 304 sgg.

([32]) De resto, sulla reale corporeità del corpo risuscitato Rufino era già stato esplicito e preciso nella prefazione preposta a AP. La precisazione di AA circa la dannazione eterna del diavolo, una questione in definitiva particolare sulla quale Rufino aveva sorvolato nelle prefazioni a AP e PA, va spiegata tenendo presente che questa accusa era stata mossa a Origene: poiché Rufino veniva accusato di ripetere gli errori di Origene, i suoi avversari nella loro campagna di diffamazione ai suoi danni dovevano aver insistito anche su questo punto.

appunto da Origene (c. 6). Questa argomentazione di Rufino è *pour cause* un po' semplicistica, ma in sostanza esatta: semplicistica, perché al tempo suo l'ipotesi della preesistenza era ormai molto in ribasso; esatta, perché effettivamente una definizione ufficiale, vale a dire conciliare, in argomento non c'era ancora stata. In chiusura (c. 7) Rufino ripete brevemente quanto aveva già esposto nelle prefazioni alla sue due precedenti traduzioni circa le finalità che le avevano ispirate, i criteri in base ai quali aveva alterato alcuni passi del testo originale, la sua estraneità a eventuali errori che ancora vi si ravvisassero ([33]).

L'Apologia contro Girolamo

All'inizio dell'*Apologia* contro Girolamo (AH) Rufino giustifica l'iniziativa di replicare alla lettera 84 di Girolamo: "...poiché dicono che molti possono trarre motivo di scandalo da ciò che egli ha scritto se non si mette in luce di che cosa si tratti, contro il mio desiderio e il mio proposito mi vedo costretto a rispondere, perché non sembri che col mio silenzio io ammetta la verità dell'accusa. Benché per il cristiano, sull'esempio del Signore, sia motivo di gloria respingere le altre accuse col silenzio, se però ciò avviene in materia di fede provoca il più grave scandalo" (1, 2). In effetti Girolamo aveva accusato Rufino di condividere gli errori di Origene, ed è questo il primo punto che egli tratta in AH con agevole difesa, in quanto già più volte aveva professato l'ortodossia della sua fede, prendendo le distanze dagli errori imputati all'Alessandrino (1, 4 - 20): l'ampiezza della trattazione si spiega sia per l'accuratezza con cui Rufino espone la sua fede in merito alla risurrezione dei morti sia perché egli coglie l'occasione per dilungarsi sulla recente falsificazione di un suo testo perpetrata dai suoi avversari ([34]).

([33]) Anche qui Rufino trova modo di alludere brevemente al precedente di Girolamo e chiede che a tutti e due venga fatto lo stesso trattamento: *Origenis ego neque defensor sum neque adsertor neque primus interpres. Alii ante me hoc idem opus fecerant; feci et ego postremus, rogatus a fratribus. Si iubetur ne fiat, iussio observari solet in posterum. Si culpantur qui ante iussionem fecerunt, culpa a primis incipiat.* Non sappiamo se papa Anastasio abbia risposto direttamente a Rufino: in una sua lettera al vescovo Giovanni di Gerusalemme (PL 21, 627) egli dichiara che, ignorando con quali effettivi intendimenti Rufino avesse tradotto l'opera di Origene, non vuole giudicarlo, rimettendolo alla sua coscienza e al giudizio di Dio.

([34]) Cfr. 1, 18-20.

Ma AH è molto più che una difesa: Rufino contrattacca spesso e volentieri, sì che l'opera si presenta soprattutto come un atto di accusa nei confronti dell'avversario ([35]). L'occasione gli è offerta da alcune avventate affermazioni di ep. 84, con cui Girolamo aveva cercato di minimizzare la sua passata adesione all'origenismo, ma la replica travalica anche questi argomenti e si dilunga su una quantità di rilievi che ben poco attenevano ai temi della polemica e hanno il solo scopo di presentare nella luce più sfavorevole l'antagonista: si va dal famoso episodio del *Ciceronianus es, non Christianus* ai velenosi giudizi che Girolamo aveva espresso su Ambrogio, dal mai dismesso amore per i classici pagani alla criticata traduzione del VT dal testo ebraico ([36]). È come se un rancore lungamente represso finalmente abbia rotto gli argini e si sfoghi senza più remore, significativo forse di un vero e proprio complesso di inferiorità del nostro Rufino nei confronti del più celebre e discusso ex-amico. Non abbiamo tempo di analizzare in dettaglio tutti questi motivi, e ci limitiamo a dare un'idea dell'impostazione generale dell'opera.

In ep. 84 Girolamo aveva affermato di avere in passato utilizzato e lodato Origene in quanto esegeta più che come teologo, e aveva rinviato i lettori ai suoi Commentari a *Ecclesiaste* e a *Efesini* per rendersi conto di come egli avesse sempre combattuto le dottrine dell'Alessandrino. Queste affermazioni di Girolamo appaiono sconcertanti, dato soprattutto il contesto aspramente polemico in cui erano state avanzate e che perciò avrebbe consigliato la massima precisione per non provocare - come di fatto avvenne - una facile ritorsione: in effetti la sua passata adesione a Origene era stata ben altrimenti impegnativa, addirittura totalitaria: e lo confermavano una quantità di testimonianze, che Rufino conosceva meglio di ogni altro, data la passata grande familiarità che aveva avuto coll'irascibile monaco. Per spiegare questo passo falso di Girolamo non basta ri-

([35]) In effetti, dei mss. che hanno tramandato questa opera rufiniana soltanto uno reca nell'incipit *Apologeticum Rufini presbyteri contra Hieronymum presbyterum*; altri mss. scrivono semplicemente *Rufinus contra Hieronymun; Apologia* è nell'ediz. di Vallarsi (= PL 21). Cfr. appar. di CCh 20, 37.

([36]). Rufino giunge fino al pettegolezzo, là dove, per rilevare il radicato amore di Girolamo per le lettere pagane, rende noto che questi, quando aveva fatto trascrivere dai monaci del monastero di Gerusalemme, dove era anche Rufino, alcuni scritti di Cicerone, li aveva pagati un prezzo molto superiore a quello in uso per le altre trascrizioni: 2, 11.

farsi alla fretta con cui egli aveva dettato ep. 84 e a eventuali vuoti di memoria che lo avevano indotto a sopravvalutare qualche sporadica presa di distanza nei confronti dell'Alessandrino, e bisogna forse tirare in questione certe tendenze schizoidi che più volte par di avvertire nel suo modo di trattare col mondo esterno. Come che sia, quelle affermazioni erano inequivocabilmente inesatte, e su di esse Rufino ha centrato la polemica, confutandole a lungo una nel primo l'altra nel secondo libro, in modo che queste due trattazioni vengono a costituire i due simmetrici centri di gravità dell'intera opera. Anche il modo della trattazione è analogo, nel senso che Rufino smentisce Girolamo utilizzando a suo danno le sue stesse parole: infatti nel l.I egli raccoglie l'invito di Girolamo a rileggere le sue interpretazioni di *Ecclesiaste* e *Efesini*, limita per brevità l'esame al secondo dei due commentari e non ha difficoltà a produrre una lunga serie di passi in cui Girolamo aveva interpretato le parole di Paolo alla luce delle criticate dottrine origeniane della preesistenza delle anime e dell'apocatastasi. In effetti, questo commentario di Girolamo non era altro che un sommaria rielaborazione dell'omologo commentario origeniano con poche integrazioni, una di quelle opere cui maliziosamente Rufino aveva alluso nella prefazione di PA quando aveva detto che Girolamo aveva preferito essere più autore che traduttore della parola: Girolamo qua e là aveva cercato di cautelarsi nei confronti delle criticate interpretazioni di Origene, ma lo aveva fatto in modo desultorio occasionale e poco convinto, sì che Rufino non ha difficoltà a inchiodarlo alla dura realtà (1, 24 - 45): l'esame dell'opera cui Girolamo ha rinviato come testimonianza antiorigeniana evidenzia strettissima aderenza a Origene non soltanto nelle linee generali di pensiero ma anche nei dettagli più discussi.

L'affermazione di Girolamo di aver lodato Origene non tanto come *dogmatistes* quanto come *interpres* è discussa da Rufino nel l.II: anche a questo proposito non gli è difficile addurre una serie imponente di passi geronimiani, tratti soprattutto da lettere e prefazioni a traduzioni da Origene, in cui l'autore non si era limitato a una generica lode di Origene, ma ne aveva irriso gli avversari, anche romani, aveva parlato dell'Alessandrino come *ecclesiarum magister* dopo gli apostoli, aveva considerato motivo di vanto e non di disdoro riecheggiarlo tanto spesso e tanto da vicino nei suoi scritti, aveva affermato esplicitamente che la condanna inflitta a Origene, quando era ancora vivo, in Egitto e confermata a Roma non era stata dovuta nè alla novità della dottrina nè all'eresia "come ora mentiscono con-

tro lui i cani rabbiosi, ma perché non potevano sopportare la gloria della sua eloquenza e della sua scienza, e quando egli parlava, tutti sembravano muti". ([37]).

All'inizio di AH Rufino si meravigliava che Girolamo avesse preso *in malam partem* che egli, nella prefazione di PA, avesse richiamato l'esempio del già celebre monaco per giustificare il modo che aveva seguito nel tradurre Origene: mentre io - osserva - ne avevo lodato lo zelo e l'abilità nel tradurre dal greco e non avevo criticato la sua fede, egli risponde agli elogi e alle lodi con ingiurie e calunnie (1, 3). Mi pare difficile ritenere sincera questa dichiarazione di Rufino e supporre che egli avesse allora tirato in questione Girolamo soltanto per lodarlo e non invece per insinuare indirettamente ma eloquentemente i suoi trascorsi origeniani. Certo è che con AH Rufino smette ogni riguardo e attacca senza esclusione di colpi, e, date le diffuse antipatie che circondavano Girolamo, l'attacco sarà riuscito gradito a molti. È spiegabile perciò la reazione di Girolamo col *Contro Rufino*, e tenuto anche presente il suo carattere irascibile, ne comprendiamo perfettamente l'acredine e la violenza. Anche in seguito Girolamo avrebbe colto ogni occasione per continuare a infierire sul suo avversario, anche dopo la sua morte. Proprio questo rancore tanto prolungato nel tempo, ancora forte e operante quando il nemico era ormai fisicamente scomparso, la dice lunga sull'effetto dirompente che l'attacco di Rufino deve aver prodotto su Girolamo. Abituato ad agevoli polemiche contro avversari di mezza tacca assolutamente non in grado di resistergli, questa volta si era trovato di fronte un avversario capace di rispondere colpo a colpo e soprattutto di metterlo in difficoltà proprio sul piano personale, al cospetto di amici e nemici.

Com'è noto, dopo AH Rufino preferì non dar seguito alla rissa, lasciando campo libero ai ripetuti attacchi dell'avversario. Il suo silenzio e la grande considerazione in cui Girolamo è stato sempre tenuto hanno lungamente nuociuto alla fama di Rufino, a partire dall'Umanesimo fino in età moderna. Ma a tempo suo le intemperanze di Girolamo non dovettero riscuotere molto credito, se Rufino continuò a godere della stima di amici importanti, tra cui quel Cromazio che meglio di ogni altro era in grado di giudicare con competenza tra i due, e se la sua traduzione accomodata di PA con-

([37]) Cfr. AH 2, 16 sgg., soprattutto 2, 16 e 25.

tinuò a esser letta ed è giunta a noi, mentre non consta che quella polemicamente eseguita da Girolamo ad litteram abbia avuto effettiva circolazione ed è scomparsa; e di recente la fama di Rufino è stata pienamente riabilitata ([38]). Non è qui il caso di ripetere cose già ben dette da altri, perciò per concludere mi limito a richiamare alcune affermazioni del nostro autore: "Se poi egli (cioé, Origene), dato che non si tratta di verità di fede, ha detto qualcosa di nuovo sulle creature razionali a scopo di esercizio e di studio, poiché proprio in questa maniera noi dobbiamo controbattere alcune eresie, non l'ho tralasciato" (PA 3, prefaz.); "Se poi questi passi siano suoi, come tu sostieni, ovvero inseriti da altri, come credo io, questo lo sa Dio: comunque, dato che ormai siamo arrivati alla perfetta conoscenza della fede, li respingiamo" (AH 2, 33). Quel Rufino, che, secondo il parere di vari studiosi moderni, sarebbe stato del tutto privo di senso critico per aver ritenuto interpolazioni di altri alcune contraddizioni riscontrabili nelle opere di Origene, è però lo stesso che ha compreso il carattere di esercizio speculativo, e perciò di proposta più che di definizione, proprio di tanta parte dell'opera origeniana; ne ha avvertito la motivazione nell'urgente esigenza di contrastare gli gnostici e la loro utilità a tale fine ([39]); ha intuito, sia pure solo in modo embrionale e di passaggio, senza avvertire l'importanza del concetto, che la riflessione teologica, progredendo gradatamente e perciò superando le precedenti acquisizioni, le accantonava senza per questo imporre la condanna dei loro autori. Se teniamo presente che gli antichi si sono sempre formalmente attenuti a un concetto di tradizione che portava a escludere l'idea stessa che la riflessione teologica potesse gradualmente evolversi ([40]), queste considerazioni rufiniane vanno considerate una delle poche testimonianze antiche del tentati-

([38]) A questo proposito si veda soprattutto il fondamentale studio di Cavallera (cit. a n; 3), 1, 229 sgg.; 2, 97 sgg.

([39]) Le due più discusse dottrine di Origene, quella della preesistenza delle anime e quella dell'apocatastasi, avevano lo scopo di respingere la distinzione che gli gnostici facevano tra Dio giusto del VT e Dio buono del NT e la loro concezione di diverse nature di uomini, destinate a diversi destini, indipendentemente dai meriti.

([40]) In quanto era convinzione generalizzata che la rivelazione contenuta nel VT e nel NT fosse completa e definitiva, e avesse bisogno soltanto di essere esplicitata quanto alla forma.

vo, imperfetto quanto si vuole, di comprendere storicamente il senso di quella riflessione ([41]). In base ad esse Rufino è riuscito ad apprezzare significato metodo e finalità della ricerca dottrinale di Origene molto al di là della valutazione astratta, e perciò storicamente deformata, che ne seppe, o meglio ne volle, dare Girolamo.

([41]) Per qualche dettaglio su questo argomento cfr. il mio *Haereticum non facit ignorantia. Una nota su Facondo di Ermiane e la sua difesa dei Tre capitoli*, "Orpheus" 1, 1980, p. 100 sgg.

Henri Crouzel S.J.

LES PROLOGUES DE RUFIN À SES TRADUCTIONS D'ORIGENE

On ne trouve pas de prologue rufinien aux traductions des écrits suivants d'Origène (1): Homélies sur la Genèse (HomGen), sur l'Exode (HomEx), sur le Lévitique (HomLv), sur les Juges (HomJd), Commentaire sur le Cantique des Cantiques (ComCt). Il faut y ajouter l'homélie sur la naissance de Samuel (1 Rois d'après le grec ou 1 Samuel d'apès l'hébreu, 1-3: Hom 1R) que, en l'absence de toute indication extérieure, la critique interne semble bien attribuer à Rufin (2). Il y a en revanche des prologues aux traductions suivantes rangées par ordre chronologique: Traité des Principes (PArch) au livre I et au livre III (année 398), Homélies sur les Psaumes (HomPs, 398), Homélies sur Josué (HomJos, 403-404), Commentaire sur l'Epître aux Romains (ComRom, 405-406), Homélies sur les Nombres (HomNum, 410). On peut y ajouter le livre I de l'Apologie d'Origène par Pamphile (ApolPamph, 397) et aussi l'anonyme *De Recta in Deum fide* (399) que Rufin attribuait à Origène parce que le représentant de l'orthodoxie y est nommé Adamantios, nom qui était aussi le surnom d'Origène (3).

(1) Ed. M. Simonetti, *Tyrannii Rufini Opera,* CChr Ser Lat, Turnhout, 1961, 229-285.

(2) Cf Fr. X. Murphy, *Rufinus of Aquileia (345-411): His Life and Works,* Washington D.C., 1945; rapportant l'avis de W. Baehrens dans GCS 8, pp. XII-XIV: confirmé par P. Nautin dans SC 328, p. 30-46.

(3) Même confusion chez les compilateurs de la *Philocalie d'Origène,* attribuée à Basile de Césarée et à Grégoire de Nazianze. Ils citent au chapitre XXIV un long passage du *Traité du Libre Arbitre* de Méthode d'Olympe trouvé dans la *Préparation Evangélique* d'Eusèbe, VII, 22. Or Méthode, qu'Eusèbe appelle curieusement Maxime, cite en fait selon les Philocalistes "le dialogue d'Origène contre les Marcionites et autres hérétiques' que nous appelons du nom de son principal interlocuteur *Dialogue d'Adamantios* ou *De Recta in Deum fide.* Voir là-dessus Eric Junod dans SC 226 (Origene, *Philocalie 21-27: Sur le libre arbitre* pp. 66-71), Guy Schroeder et E. des Places, SC 215 (Eusèbe de Césarée, *La Préparation Evangélique, VII,* 111-126, 280-313, 315-318: VII, 21, 5 et 22, 1-63). Les Philocalistes savent que ce fragment se trouve dans un dialogue qu'ils attribuent à Origène, car ils écrivent à la

Il n'est pas possible de dire pourquoi la moitié environ des traductions rufiniennes d'Origène sont privées de préfaces. En ce qui concerne le Commentaire sur le Cantique dont la versions latine s'arrête au début du IV[e] livre, alors que l'oeuvre entière en comportait 10, on peut penser que c'est la mort de Rufin qui l'a interrompue: il aurait donc entrepris cette traduction sur la demande de Pinien, le mari de Mélanie la Jeune, qu'il avait suivi en Sicile pendant que les Goths dévastaient l'Italie (4). En ce qui regarde l'homélie sur la naissance de Samuel elle était peut-être la première d'une série qui n'a pas été achevée ou conservée (5). Les prologues étaient en effet généralement écrits quand le travail était terminé: nous en verrons des indices. Mais nous ne voyons pas d'explication certaine pour l'absence de préface aux homélies sur la Genèse, l'Exode, le Lévitique et les Juges. On pourrait dire peut-être que, les prologues jouant le rôle de dédicace adressée à celui qui avait demandé à Rufin ce travail, ces quatre recueils auraient été entrepris par Rufin sans demande extérieure: mais la dédicace des Homélies sur les Nombres adressée à Ursacius dit que Rufin lui avait promis de traduire "tout ce que le vieil Adamantios (= Origène) avait dit sur la loi de Moïse", c'est-à-dire sur tout le Pentateuque. Or seules les Homélies sur les Nombres sont dédiées à Ursacius.

Voyons maintenant à quels personnages ces préfaces sont

fin du chapitre: "Ceci est tiré du 7[e] traité de la Préparation Evangélique d'Eusèbe le Palestinien étant, comme il dit, de Maxime, écrivain qui n'est pas sans célébrité parmi les chrétiens. Mais cela se trouve en propres termes dans le Dialogue d'Origène avec des Marcionites et d'autres hérétiques, Eutropios étant le juge et Mégéthios le contradicteur" (édition Robinson de la *Philocalie d'Origène,* Cambridge 1893, 225-226). C'est donc en tant qu'écrit origénien que ce passage est cité dans la *Philocalie.* Vincenz Buchheit, éditeur de la version rufinienne du *Dialogue d'Adamantios* (dans *Studia et Testimonia Antiqua* I, Munich 1966) accuse Rufin de malhonnêteté pour avoir *consciemment* attribué à Origène pour des raisons apologétiques un écrit dont *il ne pouvait pas ne pas savoir* qu'il n'était pas de lui. Il aurait dû alors adresser le même reproche à Basile et à Grégoire de Nazianze. On doit supposer, en l'absence de toute autre indication que tant Rufin que les Philocalistes faisaient de bonne foi de ce dialogue un écrit origénien.

(4) C.F. *Préface aux homélies sur les Nombres,* éd Simonetti, p. 285, l.33.

(5) Sur tout cela P. Nautin, SC 328, 43-46, qui la date d'entre les Homélies sur les Nombres et le Commentaire sur le Cantique, dernière traduction de Rufin selon lui, et aussi selon notre introduction de l'édition du Commentaire sur le Cantique des Cantiques à paraître dans SC.

adressées (6). Le premier chronologiquement est Macarius à qui sont dédiées les traductions du livre I de l'Apologie de Pamphile et celles des livres I-II, puis III-IV du Traité des Principes. C'est lui qui va décider Rufin à traduire Origène et le replongera ainsi dans une dispute à peine éteinte. Dès que Rufin arrive à Rome venant d'Orient il est abordé par ce personnage qui s'occupait de controverse sur le destin contre l'astrologie et avait en cela quelques difficultés. Il avait vu en songe, entrant dans le port de Rome (Porto vraisemblablement, Ostie n'étant plus en fonction), un navire où se trouvait quelqu'un qui lui apporterait la solution de ses problèmes. Aussi a-t-il abordé Rufin dès son débarquement pour lui faire traduire le premier livre de l'Apologie d'Origène par Pamphile. Puis, mis en appétit par ce premier essai il lui a demandé de mettre en latin tout le Traité des Principes. Il a vécu avec lui pendant le Carême 398, époque où Rufin, pressé par lui, traduisait les deux premiers livres, mais non pendant l'été quand Rufin s'occupait plus à loisir des deux derniers (7). Il unira ses instances à celles d'Apronianus pour amener Rufin à répondre au *Contra Rufinum* de Jérôme.

La traduction des Homélies sur les Psaumes 36, 37 et 38 est dédiée à Apronianus, comme celles des sermons de Basile et de Grégoire de Nazianze et des Sentences de Sexte. Ce personnage, traité chaque fois par Rufin de "fils très cher", est un converti de Rufin. Il est le neveu par alliance, en tant qu'époux de sa nièce Avita, de Mélanie l'Ancienne, cette grande dame qui renonça au monde après la mort précoce de son mari pour aller avec Rufin visiter les moines d'Egypte et fonder avec lui deux couvents, l'un de femmes, l'autre d'hommes, sur le Mont des Oliviers. Elle a confié son neveu à Rufin, de retour en Occident, et ce dernier se préoccupe de sa formation chrétienne: c'est pourquoi il traduit pour lui les écrits mentionnés plus haut.

Le Paul à qui est envoyée la traduction du Dialogue d'Adamantios est-il le compatriote de Rufin, le centenaire Paul de Concordia, dont parle Jérôme dans la Lettre 5 § 2 et à qui il adresse la Lettre 10? Ce n'est pas évident, car il habite Padoue où Rufin séjourne alors. Il

(6) Sur tout cela F. X MURPHY, voir l'index.

(7) RUFIN, *Apol, c. Hieronymum* I, 11: CChr SL 20, p. 44; praefatio in librum III Peri Archon, *ibid.* p. 248.

est fait mention dans la préface de Jovin, évêque de Padoue, dont nous parlerons à propos de Chromace d'Aquilée.

Chromace d'Aquilée, auteur de nombreuses homélies conservées ([8]), est le dédicataire de la traduction des homélies sur Josué, ainsi que de l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe. Au temps où Valérien était évêque d'Aquilée Chromace, prêtre, dirigeait une communauté à allure monastique avec l'archidiacre Jovin, futur évêque de Padoue et le diacre Eusèbe, frère de Chromace. Jérôme, Rufin et Bonose s'y joignent. C'est Chromace qui prépare Rufin au baptême. Puis il devient évêque après Valérien. Quand Rufin quitte Rome, après avoir traduit le Traité des Principes d'Origène, il va à Aquilée et Chromace est son conseiller: par ses conseils ce dernier s'efforce d'empêcher les relations de Rufin et de Jérôme de s'envenimer et c'est lui qui amène finalement Rufin à se taire. Il était mort en 407.

Sur Héraclius qui demande à Rufin de traduire le Commentaire sur l'Epître aux Romains nous ne savons rien: il était probablement d'Aquilée. Dans l'Epilogue mention est faite de Gaudence évêque de Brescia à qui est dédiée la traduction des écrits pseudo-clémentins: successeur de Philastre, auteur d'un écrit hérésiologique, il a prononcé des homélies encore conservées ([9]).

Ursacius à qui est dédiée la traduction des Homélies sur les Nombres et auparavant celle des *Règles* de saint Basile est l'abbé de Pinetum près de Terracine dans le Latium au sud de Rome. Rufin y fit plusieurs séjours, le dernier quand les Goths d'Alaric investissaient Rome. Ursacius accompagne Rufin en Sicile avec Pinien, Mélanie la Jeune et toute leur suite.

Dans ces prologues, et dans l'épilogue du Commentaire sur l'Epître aux Romains sont développées plusieurs idées que nous al-

([8]) Voir SC 154 et 164; CChr SL IX et surtout IX A, qui édite de nombreuses homélies récemment découvertes. Dans PL 20 aussi. Une de ces homélies fut prononcée aux environs de 390 pour la dédicace de la Basilique des Saints Apôtres de Julia Concordia, aujourd'hui Concordia Sagittaria, la patrie de Rufin, et l'installation de son premier évêque. Le nouveau diocèse était constitué d'une partie de celui d'Aquilée. Voir sur ce sermon XXVI SC 154 p. 103-107 et le texte du sermon SC 164, 92-101 ou CChr SL p. 118-122.

([9]) Homélies de Gaudence de Brescia dans PL 20. De son prédécesseur Philastre (ou Filastre) PL 12 contient un traité hérésiologique, *Diuersarum haereseon liber*.

lons exposer. D'abord les allusions aux oppositions contre Origène ne manquent pas. A propos de l'*Apologie* de Pamphile il est question de gens qui se sentent offensés quand on ne parle mal d'Origène. Et même l'apologie faite par le saint martyr Pamphile ne trouvera pas grâce devant eux. Rufin les supplie de ne pas être aveuglés par des préjugés: ils n'échapperont pas au jugement de Dieu s'ils s'obstinent dans des fausses appréciations. Qu'ils vérifient par eux-mêmes sans faire confiance absolue à autrui. Ce petit écrit de Pamphile enseigne les opinions d'Origène sur différents points en citant les textes mêmes d'Origène. Sur ce qui paraît au premier abord en opposition avec l'orthodoxie, qu'on lise le petit traité de Rufin *Sur l'altération des livres d'Origène,* comme postface à sa traduction de l'*Apologie*: les écrits d'Origène, déclare Rufin, ont été interpolés par des hérétiques. C'est là de la part de Rufin la solution trop simpliste de faits qui sont susceptibles de meilleures explications ([10]). Rufin reprend cet argument dans la préface du livre I du Traité des Principes. A la fin de ce dernier texte, faisant écho à la finale de l'Apocalypse de saint Jean ([11]) inspirée par plusieurs passages du Deutéronome ([12]), Rufin adjure solennellement les copistes futurs de sa traduction de ne rien ajouter, retrancher, insérer, changer, mais de comparer soigneusement leur copie avec le modèle et de respecter exactement la ponctuation ([13]). Il craint en effet que des négligences n'entraînent des obscurités regrettables qui donneraient prise aux calomniateurs. Dans la préface au livre III Rufin constate que la traduction des deux premiers livres du traité a déjà ému l'opinion, excitée par les démons, et il rappelle ce qu'il a déjà écrit sur les altérations provoquées par les hérétiques; Dans le prologue au dialogue d'Adamantios, faisant probablement allusion aux querelles origénistes, il parle des lecteurs qui comme des animaux sans raison souillent la source dont ils ont bu: et il développe à leur sujet l'image évangélique des porcs qui foulent aux pieds les perles ([14]).

Rufin a donc la préoccupation de sauvegarder l'orthodoxie d'Origène. L'affirmation des altérations apportées par des hérétiques

([10]) Ed. Simonetti 231-234. Pour *De Adulteratione ibid.* 1-17.
([11]) 22, 18-19
([12]) 4, 2; 13, 1
([13]) § 4, p. 246-247.
([14]) *Mt* 7, 6: p. 263.

aux écrits d'Origène provient d'une constatation: on trouve chez lui sur les mêmes sujets à côté de textes parfaitement orthodoxes d'autres qui semblent gravement hétérodoxes ([15]); il n'est pas possible qu'il ait écrit les uns et les autres ([16]). Rufin a traduit le Dialogue d'Adamantios, où il voyait, avec la même bonne foi que les compilateurs de la Philocalie, Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze ([17]), une oeuvre d'Origène surnommé Adamantios, pour souligner, bien évidemment, son orthodoxie, "considérant avec quel sens catholique et intègre il a été le défenseur de la doctrine de l'Eglise".

Dans ses préfaces Rufin donne quelque idée de sa méthode de traduction. Conformément aux explications précédemment indiquées il a omis tout ce qui, concernant la Trinité, lui a paru altéré, alors qu'ailleurs Origène a parlé "pieusement" de la Trinité. Il a aussi rendu plus clair ce qui était obscur. Mais il n'a rien ajouté de lui-même, il a seulement substitué aux passages suspects d'autres textes d'Origène lui-même ([18]). Dans la préface au livre III du même écrit il dit pareillement: "Je dois avertir que nous avons observé ici la même règle de conduite que dans les livres antérieurs en ne traduisant pas ce qui paraissait contraire aux autres opinions de l'auteur et à notre foi, en l'omettant comme inséré par d'autres et altéré ([19]). Il s'agit toujours, comme précédemment, de ce qui concerne la Trinité, car "s'il a dit quelque nouveauté au sujet des créatures raisonnables, par manière d'étude et d'exercice, puisque là ne se trouve pas l'essentiel de la foi, je ne l'ai pas plus omise dans ces livres que dans les précédents" ([20]). En effet les deux chapitres de la traduction rufinienne du Traité des Principes que l'on peut comparer à ceux qui ont été conservés en grec par la *Philocalie,* sur le libre arbitre ([21]) et sur

([15]) Préface au PArch I, § 3 p. 246; III, p. 248.

([16]) Pour la solution de ces antinomies voir H. CROUZEL, *Origène,* Paris 1985, 216-236: "Une théologie en recherche" et "Les causes des malentendus entre Origène et la postérité". Ou encore l'introduction à l'édition du PArch. (H. CROUZEL-M. SIMONETTI) SC 252, 33-52.

([17]) Voir note 3.

([18]) Préface à PArch I § 3 p. 246. - Cela est confirmé par l'étude soigneuse que vient de faire Nicola Pace de la traduction de Rufin: *Ricerche sulla traduzione di Rufino del "De principiis" di Origene,* Firenze 1990.

([19]) Traduction H. CROUZEL, SC 268 p. 15.

([20]) *Ibid.*

([21]) PArch III, 1: Philoc 21.

l'exégèse spirituelle ([22]), sont fidèles à l'original quant aux idées ([23]).

Mais quand Héraclius oblige Rufin à traduire le Commentaire sur l'Epître aux Romains, ce dernier est effrayé par le travail considérable qu'il devra fournir pour rendre en latin ces quinze tomes. Les manuscrits de ces livres sont altérés, certains même ne se trouvent en aucune bibliothèque. Comment combler les vides pour produire une oeuvre latine cohérente. Par ailleurs il faut abréger, pour les diminuer de moitié, ces volumes qui représentent 40.000 lignes et même plus: la traduction de Rufin comprendra dix tomes, le tome correspondant à une certaine longueur de papyrus. Dans la préface ([24]) Rufin juge cette traduction impossible: mais tout est possible à Dieu. Mais à la préface Rufin ajoute un Epilogue. On y retrouve ses doléances sur l'énormité du travail qu'il a dû fournir. Il lui a fallu combler les vides, de peur que, en abordant des questions sans achever de les traiter - cela est courant, dit-il, dans le genre homilétique, mais ne convient pas au commentaire -, on ne provoque chez le lecteur latin mépris et déception. Cette remarque dénote une conception de la traduction comme une oeuvre littéraire indépendante, qui se suffit à elle-même, et doit satisfaire le lecteur: nous reviendrons sur cette constatation dans la conclusion.

Rufin parle aussi dans cet Epilogue de ses autres traductions. Les homélies sur la Genèse, l'Exode et surtout le Lévitique, composées par Origène en style oratoire - elles ne devaient guère cependant procéder de la rhétorique d'école, ajoutons-nous, car Origène ne l'apprécie guère - ont été traduites par Rufin sans rien d'oratoire, comme de pures explications. Les homélies sur Josué, les Juges, les Psaumes 36 à 38 ont été rendues avec simplicité, comme Rufin les a trouvées et elles ne lui ont pas coûté beaucoup de peine. Certes, dans tous ces travaux il s'est préoccupé de combler ce qui manquait, mais le Commentaire sur les Romains lui a présenté beaucoup de difficultés.

Les homélies sur les Nombres, promises à la fois à Héraclius

([22]) PArch IV, 1-3: Philoc 1, 1-27.

([23]) Sur tout cela H. Crouzel, "Rufino traduttore del Peri Archon di Origene" dans *Rufino di Concordia e il suo tempo,* volume I, Antichità Altoadriatiche XXXI, Udine 1987, 29-39.

([24]) P. 275.

([25]) et à Ursacius ([26]), ont une préface qui commence par une description pathétique des malheurs du temps: Rufin est à Messine en Sicile, les hordes gothiques d'Alaric mettent à feu et à sang la côte italienne de l'autre côté du détroit. Rufin continue cependant à travailler, aidé par Ursacius et par un petit secrétaire (*pueruli notarii*). Pour traduire, nous dit-il, il ne s'agit pas d'exposer des idées personnelles, mais d'adapter celles d'autrui. Rufin le disait déjà dans la préface du livre I du Traité des Principes: il n'a rien ajouté de lui-même, mais inséré des explications données par Origène lui-même. Aux homélies sur les Nombres il a mêlé le contenu de scolies, dites *Excerpta,* sur le même livre, tout cela fondu en un seul discours. Mais il est resté dans le genre homilétique qui donne des occasions de compréhension (*vias intellegentiae*), sans discuter tout ce qui est écrit, comme dans les commentaires.

Ce travail est entrepris dans un but apostolique: telle était aussi l'intention de l'auteur traduit, Origène. Dans le prologue du *De Adulteratione* ([27]) Rufin fait une profession de foi orthodoxe qui rejaillit sur Origène, tel que le présente l'auteur qu'il vient de traduire, Pamphile: Trinité, Incarnation, Passion, Résurrection du Christ et des hommes. Il insiste sur l'identité de sens entre Résurrection du corps et Résurrection de la chair, refusée par les calomniateurs d'Origène. Si ce dernier a réfléchi dans le Traité des Principes ([28]) sur des matières difficiles, telles que les philosophes, malgré tout leur travail, n'ont pu les résoudre, ce fut pour ramener à la piété les doctrines concernant le Créateur et la manière dont s'est effectuée la Création, alors que les philosophes les avaient déformées. La traduction de ce livre n'a pas été entreprise pour fermer la bouche aux calomniateurs, car c'est impossible, mais pour aider ceux qui veulent avancer dans la connaissance des réalités. Pour profiter de cette lecture il est conseillé par la préface du livre III du Traité de Principes de demander des explications à de plus savants que soi. Quand on s'adresse à des grammairiens pour savoir la signification des fables des poètes ou des auteurs de comédies, il est ridicule de ne pas agir de même s'il s'agit de Dieu, des puissances célestes et de l'univers: de même pour réfuter les erreurs des philosophes païens et des

([25]) Fin de l'Epilogue du ComRm, p. 277, l.50.
([26]) P. 285.
([27]) P. 233-234.
([28]) Pref. à l'Arch I, § 3, p. 246.

hérétiques. On ne peut apprendre sans maître ni commentateur: autrement on condamne par ignorance ce qui est difficile et obscur, au lieu de l'apprendre laborieusment et avec diligence ([29]).

A Apronianus Rufin présente l'enseignement des Homélies sur les Psaumes comme d'ordre moral: elles apprennent à mener une vie plus pure, dans la conversion et la pénitence, la purification et le progrès. Simples et claires, elles peuvent être comprises sans effort. Elles s'adressent aux femmes aussi bien qu'aux hommes. Les femmes sont visiblement considérées comme incapables de lectures trop difficiles: il s'agit ici d'Avita, la nièce de Mélanie l'Ancienne, "ma religieuse fille, ta soeur dans le Christ". Cette dernière expression veut-elle dire que Rufin a persuadé le couple de garder la continence ? La dualité des hommes et des femmes est illustrée par une image: le corps humain n'a pas seulement des nerfs et des os, mais la divine Providence y a mis aussi des parties molles, la chair et la graisse ([30]). Les Homélies sur Josué parlent de la construction du Tabernacle: Béséléel, l'ingénieur, rempli de sagesse par Dieu, sait utiliser aussi bien les matériaux pauvres que les riches. Chromace, tel un autre Béséléel, jugera de leur utilisation, car ils représentent les vertus chrétiennes, détaillées une par une par Rufin ([31]). D'après l'Epilogue du Commentaire sur l'Epître aux Romains Origène improvisait ses homélies non tant pour expliquer que pour édifier ([32]). La préface aux Homélies sur les Nombres, après avoir dit - nous l'avons rapporté plus haut - que le genre homilétique ne traite pas de tout, mais donne seulement des occasions de compréhension, déclare que leur lecture ne rend pas le lecteur paresseux: au contraire elle excite son coeur, c'est-à-dire son intelligence, à penser et à ajouter de son cru à ce qu'il a entendu.

C'est donc modestement, sans se mettre en valeur, que Rufin a traduit des oeuvres d'Origène pour l'édification du public chrétien latin. Si Chromace trouve dans les Homélies sur Josué ([33]) quelque chose qui puisse plaire le mérite en reviendra à l'auteur, Origène:

([29]) P. 248.
([30]) P. 251.
([31]) P. 271-271.
([32]) P. 276, l. 6 ss.
([33]) P. 271.

Rufin ne pense pas juste de tirer gloire de ce qui appartient en réalité à un autre. Mais si au contraire Chromace est rebuté par l'insuffisance du style, c'est à Rufin qu'il s'en prendra, ou mieux encore à lui même, car il a demandé au traducteur un travail qui est au-dessus de ses capacités. Certes, de telles protestations d'humilité font partie dans l'antiquité de la rhétorique des dédicaces. Mais plus à prendre au sérieux est ce qu'il dit dans l'Epilogue du Commentaire sur l'Epître aux Romains ([34]), car on ne peut mettre en doute le labeur considérable que lui a demandé cette traduction. Des esprits malveillants se sont moqués de lui en lui suggérant de mettre son nom sur cette oeuvre et non celui d'Origène: cela le font sans scrupule des auteurs de ce siècle qui pillent les Grecs et présentent cependant le résultat sous leur propre nom. Rufin proteste contre ces insinuations faites "non par amour de moi, mais par haine de l'auteur", Origène. Rufin tient à sa conscience plus qu'à son nom et même s'il a dû ajouter, compléter ou abréger, il ne veut pas voler son oeuvre à celui qui en a posé les fondements et fourni les matériaux pour construire l'édifice. Il ne s'est pas donné pour but les applaudissements, mais le fruit qu'en retireront ceux qui en profiteront. Il n'agira pas de même avec les *Récognitions* clémentines et mettra son nom à côté de celui de Clément.

Dans ce même Epilogue ([35]) Rufin annonce ses projets futurs concernant, comme Héraclius le désire, les Homélies sur les Nombres, qu'il traduira, et quelques Homélies sur le Deutéronome pour achever ainsi les sermons d'Origène sur l'Heptateuque, puis il s'occupera des travaux de l'Alexandrin sur les autres épîtres de Paul. Dans le prologue aux Homélies sur les Nombres il parle encore des "petits sermons" (*oratiunculae*) sur le Deutéronome qui manquent à l'ensemble: il a l'intention de les traduire si Dieu l'aide dans sa tâche et guérit ses yeux. Mais Pinien pourrait lui demander un autre travail. C'est probablement ce qui s'est passé et nous a valu l'homélie sur la naissance de Samuel et surtout le Commentaire sur le Cantique des Cantiques que la mort, semble-t-il, comme nous l'avons dit plus haut, ne lui aurait pas permis d'achever. Que ce soit une tra-

([34]) P. 276-277, l. 24 ss.
([35]) P. 277, l. 49.

duction de Rufin, Cassiodore nous l'assure ([36]). Rufin n'a donc pu traduire les *oratiunculae* sur le Deutéronome: quatre sont cependant signalées par Cassiodore ([37]), mais elles ne devaient pas être de Rufin et sont aujourd'hui perdues.

Nous avons émis l'opinion que ces prologues ou préfaces étaient généralement écrits après l'achèvement du travail. Etait-ce le cas du Commentaire sur l'Epître aux Romins qui est aussi doté d'un Epilogue ? En tout cas ce prologue n'a pu être rédigé que lorsque le travail était sérieusement commencé pour que Rufin ait pu en percevoir toute la difficulté. Des indices que la traduction est sinon achevée, du moins fortement avancée se remarquent à propos du Traité des Principes, au livre I: Rufin y expose la méthode qu'il a dû mettre au point peu à peu. Et aussi au livre III: il dit avoir mis plus de temps à traduire les deux derniers tomes que les deux premiers. Le prologue aux homélies sur les Psaumes se présente comme l'offrande d'une traduction déjà faite, ce qui est aussi le cas du prologue au Dialogue d'Adamantios et aux homélies sur Josué livrées au jugement de Chromace. Quant aux homélies sur les Nombres leur traduction est achevée puisque seuls des sermons origéniens sur la Loi manquent ceux sur le Deutéronome.

La conception que Rufin se fait de la traduction diffère de celle des érudits philologues de notre temps, car elle n'est pas seulement la reproduction la plus exacte possible dans une langue de ce qui a été dit dans une autre, en respectant toutefois le génie propre de la langue de traduction. Ce dernier membre de phrase veut exclure la méthode de cette école de traducteurs arméniens à qui nous devons les tomes IV et V de l'*Adversus Hereses* et la *Démonstration de la Prédication Apostolique* d'Irénée: traduisant toujours tel mot grec par tel mot arménien ils ont créé une langue de traduction qui n'est plus l'arménien commun. Rufin traduit Origène pour que le lecteur latin puisse profiter spirituellement de ses explications. Il doit donc lui offrir une oeuvre littéraire latine aussi attrayante que si elle avait été rédigée originellement en latin, donc dépasser les servitudes inhérentes à sa condition de traduction. C'est pourquoi il se préoccupe

([36]) *Institutions Divines* V, PL 70, 1117 A.
([37]) *Ibid*. 1112 B.

de compléter lorsque la transmission du texte est déficiente et laisse des lacunes ou lorsque des hérétiques, pense-t-il, ont dénaturé le texte. Mais Rufin ne complète pas en ajoutant des explications de son cru.

Il y met des développements trouvés ailleurs chez Origène, il complète Origène par Origène. Et il paraît suffisamment loyal pour être cru et ne pas être soupçonné au delà de ses propres aveux. Quand on étudie Origène à travers Rufin on doit être conscient de cela. Une des règles fondamentales d'interprétation des textes n'est-elle pas, sans se répandre en vaines récriminations, d'étudier ce qui est écrit en tenant compte de la manière propre de l'auteur ou du traducteur et de savoir d'abord ce qu'ils ont voulu faire. Pour ce qui concerne Rufin nous en avons un clair exposé dans ses préfaces et prologues.

Henri Crouzel S.I.

I PROLOGHI DI RUFINO ALLE SUE TRADUZIONI DI ORIGENE

Metà circa delle traduzioni rufiniane delle opere di Origene sono prive di una prefazione; mancano nei seguenti scritti: Omelie sulla Genesi, sull'Esodo, sul Levitico, sui Giudici, sul Commento al Cantico dei Cantici e si può aggiungere pure all'Omelia sulla nascita di Samuele.

Si hanno prefazioni sulle seguenti opere: De principiis, alle omelie sui Salmi, su Giosué, al commento della lettera ai Romani, al libro dei Numeri; inoltre la prefazione al primo libro dell'Apologia di Origene di Panfilo e al libro anonimo, erroneamente attribuito ad Origene, *De recta in Deum fide.*

Probabilmente la morte di Rufino interruppe la traduzione completa del commentario del Cantico dei Cantici, traduzione che avrebbe intrapresa in Sicilia dietro istanza di Piniano, marito di Melania junior.

Forse le mancate prefazioni alle opere tradotte di Origene derivano dal fatto che nessuno gliele aveva richieste, dato che nelle prefazioni fa sempre cenno ad una dedica della sua traduzione, e che siano frutto di una sua iniziativa personale, come fa intendere nella dedica alla omelia dei Numeri indirizzata ad Ursazio in cui dice di tradurre "tutto quello che il vecchio Adamanzio (= Origene) aveva detto sulla legge di Mosé, cioè su tutto il Pentateuco".

Quanto ai destinatari delle prefazioni appare anzitutto Macario a cui sono dedicate le traduzioni dell'Apologia di Panfilo e del *De principiis* di Origene. Macario si era impelagato in una controversia con l'astrologia sul destino. In sogno gli viene indicato Rufino come l'uomo che può aiutarlo. Rufino gli traduce l'Apologia di Origene; ed in seguito gli chiede la traduzione del "De principiis".

La traduzione delle omelie sui Salmi è dedicata ad Aproniano e così quelle delle omelie di Basilio e di Gregorio Nazianzeno e le Sentenze di Sesto. Aproniano era nipote di Melania senior e questa, dopo la sua permanenza con Rufino in Egitto e anche in Palestina,dove fondarono insieme due conventi, uno di donne e l'altro di uomini, sul Monte degli Ulivi, l'aveva affidato a Rufino ritornato in Italia, perché ne curasse la formazione cristiana, e per questo Rufino dedica a lui, il "suo" figlio, le traduzioni sopra ricordate.

Il Paolo destinatario della traduzione del dialogo di Adamanzio è forse il compatriota di Rufino, il centenario Paolo di Concordia di cui parla Girolamo nella lettera 5 ed a cui indirizza la lettera 10 ? Non parebbe, perché Paolo soggiornava a Padova; ma fa cenno anche a Giovino vescovo di Padova.

A Cromazio d'Aquileia, è dedicata la traduzione delle omelie su Giosué e quella della *Storia Ecclesiastica.*

Cromazio, durante l'episcopato di Valeriano ad Aquileia, dirigeva una comunità insieme con Giovino ed il diacono Eusebio, fratello di Cromazio e ad essi si unirono Girolamo, Rufino e Bonosio. Cromazio prepara Rufino al

battesimo ed in seguito diventa suo consigliere, e cercherà in ogni modo di sedare la polemica tra Gerolamo e Rufino, ottenendo il silenzio di Rufino.

Sconosciuto rimane Eraclio a cui è dedicata la traduzione del *Commentario della lettera ai Romani.*

A Gaudenzio, vescovo di Brescia, è dedicata la traduzione degli scritti pseudo-clementini.

Ad Ursazio, l'abate di Pinetum, dove Rufino soggiorna parecchie volte, sono dedicate le traduzioni delle omelie sui Numeri e delle regole di san Basilio.

Nei prologhi Rufino espone diverse idee, anzitutto vi sono numerosi accenni agli oppositori di Origene, che Rufino esorta a non lasciarsi accecare dai pregiudizi ed a verificare di persona la dottrina di Origene.

Nel trattatello *De adulteratione librorum Origenis* Rufino dichiara che gli scritti di Origene furono interpolati dagli eretici. Sullo stesso argomento ritorna nella prefazione al *De principiis* dove mette in guardia i copisti della sua traduzione dall'aggiungere, togliere, inserire, modificare; e ad essere rispettosi dell'originale anche nella punteggiatura. Nella prefazione al libro terzo di fronte alla eccitazione dell'opinione pubblica generata dai primi due libri, Rufino ribadisce quanto scritto a proposito delle interpolazioni degli eretici.

Rufino si preoccupa di salvaguardare l'ortodossia di Origene, perché egli costata che accanto a testi perfettamente ortodossi, ve ne sono di altri gravemente eterodossi e quindi non è possibile che siano opera di Origene gli uni e gli altri. Nella traduzione del dialogo di Adamanzio, sopranome di Origene, ne sottolinea con fermezza l'ortodossia.

Nelle stesse prefazioni Rufino abbozza il suo metodo di lavoro. Spiega ciò ch'egli ha omesso sul mistero della Trinità perché gli era sembrato contrafatto, dato che Origene parla "piamente" della Trinità. Chiarisce ciò che è oscuro senza aggiungervi nulla di suo, sostituisce solo i brani sospetti con altri testi dello stesso Origene. Ribadisce nella prefazione al III libro che "non è stato tradotto quello che sembrava contrario alle altre opinioni dell'autore e alla nostra fede, che abbiamo omesso in quanto inserimenti altrui e alterati". Per le novità portate da Origene circa le creature ragionevoli, siccome non riguardano l'essenza della fede non sono omesse da Rufino. Infatti i due capitoli della traduzione rufiniana del *De principiis*, paragonati a quelli conservati in greco della Filocalia, sul libero arbitrio e sull'esegesi spirituale, quanto alle idee sono fedeli all'originale.

Alla richiesta di Eraclio di tradurre il *Commentario all'Epistola ai Romani* di Origene, Rufino dichiara il suo spavento per l'enorme lavoro di una versione di 15 volumi: i manoscritti sono alterati, alcuni non sono nemmeno reperibili nelle biblioteche. Come colmare i vuoti per produrre un'opera latina coerente? Occorre abbreviare le 40.000 righe del lavoro. E pur giudicando l'impresa impossibile si affida a Dio che rende tutto possibile. Alla fine aggiunge un epilogo in cui oltre a ribadire le sue lagnanze sull'enorme lavoro addossatogli, ricorda che ha dovuto riempire i vuoti per timore che il lettore latino, affrontando questioni che non si concludono, ne provi sdegno e delusione. Osservazioni queste che denotano una concezione della traduzione in cui l'opera assume un valore letterario indipendente.

Nello stesso epilogo Rufino parla delle altre sue traduzioni, di cui il

testo fu composto da Origene in stile oratorio, ma egli le ha riproposte in stile piano, come spiegazioni. Mentre altre omelie,quelle su Giosué, sui Giudici, sui Salmi, sono state rese con semplicità ed in aderenza al loro stile. Non ha mancato di colmare le lacune, mentre la traduzione del *Commentario della lettera ai Romani* ha presentato parecchie difficoltà.

Le omelie sui Numeri si soffermano sui mali del tempo: l'invasione dei Goti, i quali mettono a ferro e fuoco la costa italiana, Rufino continua a lavorare, aiutato da un piccolo segretario (*pueruli notarii*), ribadisce, quanto altrove affermato, che nel tradurre non si espongono idee proprie, ma si adattano quelle altrui. Per le omelie sui Numeri, Rufino ha mescolato degli *Excepta* nello stesso libro fondendoli in un unico discorso.

Come già Origene, l'autore, anche il traduttore, Rufino, ribadisce che lo scopo del suo lavoro è solo apostolico. Nel prologo del *De adulteratione*, Rufino fa una professione di fede ortodossa nella quale coinvolge anche Origene.

Nel *De principiis* Origene ha trattato temi difficili, tanto che gli stessi filosofi non erano riusciti a risolvere o ne avevano deformata la dottrina. Ma non era per tappare la bocca ai calunniatori, ma per giovare a coloro che vogliono progredire nella conoscenza della realtà. E nella prefazione del III libro del *De principiis* raccomanda di rivolgersi ai competenti. Non si può apprendere senza maestro né commentatori, altrimenti si condanna per ignoranza quello che è difficile e oscuro, invece di imparare con fatica e volontà.

Ad Aproniano Rufino presenta l'insegnamento delle omelie sui Salmi come proposta di vita morale: esse educano alla vita pura, alla conversione e penitenza, al progresso. Non occorrono sforzi per capirle e valgono sia per gli uomini che per le donne, anche se per quest'ultime Rufino sembra dire che sono incapaci di letture troppo difficili.

Le omelie su Giosué trattano della costruzione del tabernacolo: l'ingegnere Baseleel sa utilizzare materiale povero e pregiato. Analogamente anche Cromazio saprà giudicare l'utilizzazione delle virtù cristiane che Rufino espone una ad una.

Nella prefazione delle omelie sui Numeri dichiara che la loro lettura non impigrisce, ma eccita il cuore del lettore a pensare ed aggiungere le proprie riflessioni.

Rufino ha trodotto le opere di Origene non per esibirsi, ma con modestia e per educare il pubblico cristiano. I meriti solitamente li attribuisce all'autore, mentre le difficoltà sul piano stilistico le imputa a sé. Professione di umiltà che non è solo propria dello stile della retorica antica. Infatti nell'epilogo al *Commentario all'Epistola ai Romani*, dice che alcuni malevoli, per prenderlo in giro, gli avevano suggerito di presentare l'opera sotto il proprio nome, firmandola al posto di Origene, come fanno, senza scrupolo, degli autori profani nei confronti degli autori greci. Rufino rifiuta tali insinuazioni fatte non per amore verso di lui "ma per odio verso l'autore", Origene. Per Rufino la sua coscienza vale più del suo nome e sebbene abbia dovuto aggiungere, completare od abbreviare, non può rubare l'opera a colui che ne ha posto le fondamenta e fornito il materiale di costruzione dell'edificio. Non si è prefisso plausi, ma i frutti che ne trarranno coloro che se ne avvarranno. In tutt'altro modo agirà con le Recognitioni clementine, dove apporrà la propria firma accanto a quella di Clemente.

Nell'epilogo delle Clementine, Rufino annuncia i suoi progetti futuri: traduzione delle omelie sui Numeri e di alcune del Deuteronomio. In un secondo momento intendeva occuparsi dei lavori di Origene sulle altre epistole di san Paolo.

Si dedica alla traduzione dell'omelia sulla nascita di Samuele e soprattutto alla traduzione del commentario del Cantico dei Cantici che la morte non gli consente di completare.

I prologhi erano solitamente compilati a lavoro ultimato. Nel caso del commentario sulla lettera ai Romani Rufino aggiunge anche un epilogo. I due prologhi al Trattato sui Principi, quelli alle omelie sui Salmi e Giosué, ai Dialoghi di Adamanzio furono certamente scritti ad opera finita.

La concezione della traduzione che ha Rufino si differenzia dai criteri filologici dei nostri tempi. Non si tratta infatti di riprodurre il più esattamente possibile in una lingua quello che è stato detto in un'altra, nel rispetto del genio proprio della lingua d'origine. Rufino traduce Origene in modo che il lettore latino possa profittare spiritualmente delle sue spiegazioni, e quindi si propone di offrirgli un testo in lingua latina altrettanto attraente, superando i limiti di una traduzione pedissequa. Per questo si preoccupa di completare le parti mancanti o lacunose del testo o quanto è stato snaturato da presunti eretici. Le sue aggiunte derivano tuttavia da spiegazioni od argomentazioni di Origene ritrovate in altri contesti; completa Origene con Origene. Non c'è quindi motivo di nutrire sospetti. Una delle regole fondamentali d'interpretazione dei testi è di studiare l'opera tenendo conto della della mente dell'autore o del traduttore e di quello che hanno voluto fare. Per quanto concerne Rufino i suoi prologhi e le sue prefazioni ne sono una chiara prova.

Aldo Ceresa - Gastaldo

VARIAZIONI ERMENEUTICHE NELLA TRADUZIONE RUFINIANA DEL "COMMENTO AL CANTICO DEI CANTICI" DI ORIGENE

Sintetizzando i vari giudizi sulle antiche versioni latine del *Commento* e delle *Omelie sul Cantico dei Cantici* di Origene, così mi era parso di poter affermare nella relazione al "Secondo Colloquio Internazionale di Studi Origeniani" di Bari del 1977: "Per quanto riguarda l'attendibilità delle versioni di Gerolamo e di Rufino, pur tenendo conto della tecnica di traduzione della loro epoca, mirante più al senso che non alla fedeltà dell'originale, i più recenti studi in merito, in particolare di Fr. Winckelmann e di H. Marti, assicurano che da esse si può risalire con sufficiente garanzia di sicurezza al pensiero di Origene e individuare chiaramente i principi della sua esegesi. Inoltre il numero estremamente esiguo accertato delle aggiunte personali dei traduttori nelle versioni del *Commento* e delle *Omelie* conferma la serietà del loro lavoro" (1).

Gli ultimi studi comparsi in occasione del convegno su "Rufino di Concordia ed il suo tempo" del 1986 ribadiscono ulteriormente tali conclusioni: H. Crouzel a proposito della traduzione rufiniana del *Peri Archon* di Origene parla di una "parafrasi generalmente esatta" (2) e M. Simonetti a proposito del *De benedictionibus patriarcharum* di Rufino sottolinea "la fedele osservanza del modulo ermeneutico origeniano" (3).

Il motivo dell'amore è fondamentale nell'esegesi origeniana del *Cantico* e ciò risulta non soltanto dallo stretto rapporto con i numerosi altri che compongono la trama della sua interpretazione dei capitoli I-II, 15, contenuta nei quattro libri superstiti (dei dieci in cui il

(1) *L'esegesi origeniana del "Cantico dei Cantici"*, in "Origeniana Secunda", Roma, 1980, pp. 245-246.

(2) *Rufino traduttore del "Peri Archon" di Origene*, in "Atti del Convegno Internazionale di Studi", vol. I, Udine, 1987, p. 34.

(3) *Gli orientamenti esegetici di Rufino*, ib., p. 80; cfr. inoltre dello stesso autore *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma, 1985, pp. 284-287.

Commento constava), ma in modo particolare dall'apposita trattazione contenuta nel *Prologo*.

La contrapposizione tra amore "sacro" ed amore "profano", approfondita da Origene in base alla sua esegesi di *2 Corinzi* 4, 16, porta alla distinzione semantica tra ἔρως e ἀγάπη, visibile nella difficile trasposizione operata dalla versione di Rufino: "Mi sembra che la sacra Scrittura, volendo evitare che sorga qualche inciampo ai lettori a causa della parola amore, per riguardo a qualcuno un po' troppo inesperto, quello che i sapienti del mondo dicono desiderio (*cupido seu amor*) con termine più decoroso ha chiamato amore (*caritas vel dilectio*)" ([4]).

E' interessante rilevare come Rufino per rendere i singoli termini origeniani ἔρως e ἀγάπη sia ricorso entrambe le volte ad un binomio: *cupido seu amor* per ἔρως e *caritas vel dilectio* per ἀγάπη, quasi a precisare ulteriormente il significato dei due vocaboli così importanti nel lessico dell'amore.

Poco dopo tuttavia la distinzione tra i due termini sembra attenuarsi: "Pertanto dobbiamo sapere che l'amore di Dio (*Dei caritas*) tende sempre a Dio, da cui trae anche origine, e guarda al prossimo, del quale partecipa in quanto creato similmente nell'incorruttibilità. Quindi tutto ciò che è stato scritto dell'amore (*caritas*) prendilo come scritto del desiderio (*amor*), non curandoti affatto dei nomi: infatti nell'una e nell'altra parola si manifesta lo stesso significato" ([5]). Inoltre a proposito dell'uso di *caritas* in senso proprio riferito a Dio Rufino inserisce per maggiore chiarezza il riferimento alla *virtus et natura Trinitatis*, terminologia assente nelle superstiti opere in greco di Origene ([6]), ma successivamente non si accorge dell'errata interpretazione data da Origene al passo di Ignazio di Antiochia, *Romani* 7, 2 (ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται: *meus autem amor crocifixus est*) che il contesto riferisce all'amore terreno, purificato e distaccato dalla materia, e non a Cristo: così la distinzione precedentemente stabilita tra *amare* e *diligere*, come pure tra *caritas* e *amor*, diminuisce fino a scomparire del tutto.

([4]) Riporto qui ed in seguito la traduzione italiana di M. SIMONETTI, *Origene. Commento al Cantico dei Cantici*, Roma, 1982², p. 42 e n. 48, confrontata costantemente con il testo latino rufiniano nell'edizione di W.A. BAEHRENS, *Origenes Werke*, VIII, Lipsia, 1925, p. 68, 11. 3-6.

([5]) SIMONETTI, o.c., p. 47 = BAEHRENS, o.c., p. 70, 1. 29 ss.

([6]) SIMONETTI, o.c., p. 47 n. 70 = BAEHRENS, o.c., p. 71, 1.6.

Ancora nel *Prologo* "è evidente il rimaneggiamento di Rufino per rendere chiara ai lettori latini la fraseologia greca relativa alla partizione della filosofia in uso nelle scuole dell'epoca" (7): "Le scienze generali, per mezzo delle quali si giunge alla conoscenza delle cose, sono tre, che i Greci hanno denominato etica, fisica, enoptica, e noi possiamo definire morale, naturale, contemplativa".

Nel passo del *Cantico* I, 3: "Unguento diffuso è il tuo nome", commentato nel libro I (8), Rufino traduce il participio della versione greca dei Settanta ἐκκενωθὲν con *exinanitum*, con chiara allusione allo stesso verbo impiegato da Paolo in *Filippesi* 2, 7, secondo la spiegazione di Origene: "Colui che era nella forma di Dio si è annientato, perché il suo nome diventasse profumo diffuso" (9), a differenza di Gerolamo che nella *Omelia* I, 4, commentando lo stesso passo, ad *exinanitum* aveva preferito *effusum* per l'esplicito rinvio di Origene all'episodio evangelico di *Matteo* 26, 6 ss.: "Una donna, preso un vaso di alabastro con un unguento di nardo puro di grande valore, lo sparse sul capo e sui piedi di Gesù" (10).

Nel libro II a proposito dell'espressione del *Cantico* I, 5: "Sono scura (*fusca*) e bella..." lo stesso Rufino riporta una variante latina: "Sono nera (*nigra*) e bella...", attestata pure da Gerolamo nella versione dell'*Omelia* I, 6 (11).

Commentando il passo del *Cantico* I, 11: "Oggetti simili all'oro faremo per te con ricami d'argento...", Origene identifica gli amici ed i compagni dello sposo con gli angeli posti da Dio prima della venuta di Cristo a custodia della sposa, la chiesa, come nel caso dei tre uomini apparsi ad Abramo a Mambre. A questo proposito Rufino ritenne opportuno aggiungere per la seconda volta un'osservazione assente in Origene: "... benché quell'apparizione di angeli abbia ri-

(7) SIMONETTI, o.c., p. 52 n. 93 a proposito della frase riportata nella stessa pagina = BAEHRENS, o.c., p. 75, 11. 6-9.

(8) SIMONETTI, o.c., p. 89 e n. 80 = BAEHRENS, o.c., p. 101, 1. 8 ss.

(9) SIMONETTI, o.c., p. 90 = BAEHRENS, o.c., p. 102, 11. 6-7.

(10) Riporto la versione di M.I. DANIELI, *Origene. Omelie sul Cantico dei Cantici*, Roma, 1990, p. 45, confrontata con l'edizione di O. Rousseau, "Sources Chrétiennes" 37 bis, Parigi, 1966², p. 80: su questo tema cfr. P. MELONI, *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1, 3*, Roma, 1975, pp. 141 e 172 ss.

(11) Per il Commento cfr. SIMONETTI, o.c., p. 107 n. 1 = BAEHRENS, o.c., p. 113, 1. 10 ss.; per le *Omelie* cfr. DANIELI, o.c., p. 69 = ROUSSEAU, p. 86.

velato qualcosa di più che una missione angelica: infatti allora veniva indicato il mistero della Trinità" ([12]).

Nel libro II, a commento del *Cantico* II, 3: "Quale l'albero del melo in mezzo agli alberi del bosco, tale il mio amato in mezzo ai figli", Rufino preferì apporre un chiarimento per marcare la distinzione tra "melo" e "male", resi in latino dallo stesso termine *malum*: "Per evitare che a causa della somiglianza delle parole qualcuno un po' sprovveduto pensi che l'albero del *malum* sia un albero cattivo e tragga nome della malvagità, io dirò albero del *melum*, servendomi di parola greca ma più chiara ai Latini un po' ignoranti che non *malum*. Infatti è preferibile offendere i grammatici che generare, nella spiegazione della verità, qualche equivoco ai lettori" ([13]).

Il commento al *Cantico* 2, 5: "Sostenetemi con profumi (*unguentis*)..." rivela l'incertezza di Rufino nel rendere il greco ἐν ἀμόραις, termine raro indicante, come il corrispondete ebraico *'ăšîšôt*, "focacce d'uva". Il testo greco reca: - "Sostenetemi *in amyrois*, facendo menzione dell'*amyrum*, un tipo di albero che i traduttori latini, ritenendo che si trattasse della mirra, hanno tradotto con *profumi*" ([14]). Anche ad Origene era sfuggito il senso originario di ἀμόρα, come rivelerebbero le varianti attestate dai frammenti delle *Esaple* ([15]).

A proposito del *Cantico* II, 8: "Ecco, egli viene balzando (*saliens*) sui monti e passando (*transiliens*) sui colli", che Origene riferisce a Cristo, Rufino rileva che al posto di *transiliens* si deve inten-

([12]) SIMONETTI, o.c., p. 166 n. 267 = BAEHRENS, o.c., p. 158, 1. 16 ss., che in apparato critico rinvia alle *Omelie sulla Genesi* IV, 6, tradotte del resto dallo stesso Rufino.

([13]) SIMONETTI, o.c., p. 194 e n. 35 = BAEHRENS, o.c., p. 180, 1. 3 ss.; cfr. al riguardo le osservazioni di H. MARTI, *Übersetzer der Augustin-Zeit. Interpretation und Selbstzeugnissen*, München, 1974, p. 293.

([14]) SIMONETTI, o.c., p. 209 e n. 110 = BAEHRENS, o.c., p. 191, 1. 22 ss.; la lezione ἐν ἀμόραις è quella accolta da A. RAHLFS, *Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece*, Stuttgart, 1979, *ad l.*; per il termine ebraico cfr. U. RAPALLO, *Paradigmatica e sintagmatica nell'ermeneutica biblica tradizionale*, in "Quaderni di semantica", 3 (1982), p. 145, s.v. *'ăšîšâ*; il termine *amyrum* non è attestato nel *Thesaurus Linguae Latinae*, I, Lipsia, 1900.

([15]) Cfr. F. FIELD, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, vol. II, Hidesheim, 1964 (= Oxford, 1875), p. 414 e l'apparato critico del Baehrens, o.c., pp. 191-192; cfr. inoltre l'identica espressione nell'*Omelia* II, 8, ed. Rousseau, p. 132 e n. 1.

dere *exiliens*, secondo l'interpretazione origeniana che sottolinea la rapida diffusione del Vangelo del mondo ([16]).

Infine nell'espressione del *Cantico* II, 9: "Il mio amato è simile al capriolo o al cerbiatto sui monti di Bethel", l'identificazione dei monti con la conoscenza della Trinità e la precisazione: "Quello stesso che lì è compreso come Trinità per la distinzione delle persone, qui è compreso come il solo Dio per l'unità di sostanza", è, come giustamente nota il Simonetti ([17]), "di sentore troppo niceno per poter essere considerata origeniana: dobbiamo perciò riportarla a Rufino, che ha modificato un contesto origeniano più generico".

Nel libro IV, distinto dal III solo nelle edizioni a stampa, non compaiono più altre variazioni ermeneutiche al *Commento* origeniano.

Come si è visto, sono ben poche le modificazioni apportate da Rufino nella sua traduzione ed essa ci permette quindi di cogliere nella loro integrità le linee fondamentali dell'interpretazione origeniana del *Cantico dei Cantici*.

Questa è un'interpretazione essenzialmente allegorica o meglio "spirituale", come egli stesso la definisce contrapponendola a quella letterale o "storica" ([18]), e vede nello sposo del *Cantico* Cristo, "la parola di Dio", e nella sposa l'"anima" o "la chiesa" ([19]), così come l'analoga interpretazione giudaica aveva identificato nello sposo Jahweh e nella sposa Israele ([20]).

Tale interpretazione sarà destinata ad una straordinaria fortuna nel corso dei secoli, sia in ambito patristico che giudaico, e solo recentemente, pur comprendendo le motivazioni religiose che permisero e favorirono tale interpretazione, si è giunti a riscoprire il genuino valore biblico espresso dal *Cantico*: "L'interpretazione letterale del *Cantico* raccoglie oggi la quasi totalità dei consensi. Essa risale alla tradizione più antica... Il *Cantico* proclama la legittimità ed esalta il valore dell'amore umano ed il soggetto non è affatto profano, perché Dio ha benedetto il matrimonio, inteso meno come un

([16]) Simonetti, o.c., p. 225 e n. 173 = Baehrens, o.c., p. 204, l. 6 ss.
([17]) Simonetti, o.c., p. 239 e n. 256 = Baehrens, o.c., p. 214, l. 26 ss.
([18]) Ad esempio nel libro I, ed. Bahrens, p. 89, l. 10.
([19]) Ib., *Prologo*, p. 61, l. 7 ss.
([20]) Cfr. ad esempio U. Neri, *Il Cantico dei Cantici. Targum e antiche interpretazioni ebraiche*, Roma, 1987^2, Introduzione, pp. 17-19.

mezzo di procreazione che come l'unione affettuosa e stabile dell'uomo e della donna" ([21]).

Questa piena rivalutazione dell'amore coniugale non solo non esclude, ma anzi postula la presenza di una sua autentica dimensione "spirituale", come rivela la stupenda esortazione di Paolo in *Efesini* 5, 25-32, il cui profondo realismo "cristiano" ignora del tutto quel contrasto tra mondo visibile e mondo invisibile che troppo sovente, a causa di un eccessivo allegorismo, contraddistinse l'interpretazione patristica ([22]).

([21]) Così afferma l'ultima edizione della *Bible de Jérusalem*, Parigi, 1986, pp. 945-946.

([22]) Per un ulteriore approfondimento di questi aspetti mi permetto di rinviare ai miei due ultimi studi: *Nuove ricerche sulla storia del testo, le antiche versioni e l'interpretazione del "Cantico dei Cantici"*, in "Annali di Storia dell'Esegesi", 6 (1989), pp. 31-38 e *Realtà e allegoria nel "Cantico dei Cantici"*, in "Bessarione", 7 (1989), pp. 87-95.

Caroline Hammond Bammel

RUFINUS' TRANSLATION OF ORIGEN'S COMMENTARY ON ROMANS AND THE PELAGIAN CONTROVERSY

Rufinus did not die an untimely death. He was spared involvement in the Pelagian controversy, which broke out only a few months after his demise in 411 with the condemnation of Pelagius' disciple Caelestius by a council at Carthage for the denial of original sin. We may regard Rufinus as fortunate to have escaped the polemics of the following years. He shared the same friends with Pelagius: Paulinus of Nola, the ascetic couple Pinian and Melania, and the family of Anicia Proba (1). Pelagius had been influenced in the development of his ideas by Rufinus' translations of Greek works (2). In particular he had used Rufinus' translation of Origen's Commentary on Romans immediately it became available in about 406 in order to compose his own commentary on the Pauline Epistles (3). Since the extant manuscripts of the translation of Origen on Romans derive from a copy found by Rufinus' friends after his death which they describe as not yet published or revised it would seem that Pelagius was able to use this work in advance of its publication (4). Like Rufinus Pelagius and Caelestius left Rome as refugees from the Gothic invasion. Rufinus died on the island of Sicily, where Pelagian ideas were soon afterwards found to be flourishing. Pelagius and Caelestius travelled on to Africa and, while Caelestius was coming under attack at Carthage, Pelagius continued his journey to Palestine, where he came into conflict with Jerome. Pelagius revived ac-

(1) Cf. PETER BROWN, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine* (London 1972), pp. 183-226.

(2) Cf. TORGNY BOHLIN, *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis* (Uppsala 1957).

(3) Cf. BOHLIN, op. cit., pp. 87-103, and A.J. Smith, JThS 20 (1918-19), pp. 127ff.

(4) Cf. C.P. HAMMOND, "A product of a fifth-century scriptorium", JThS, NS 29 (1978), p. 373.

cusations against Jerome originally made by Rufinus and Jerome responded by attacking Pelagius as a disciple of Rufinus (5).

It may therefore be interesting to ask whether Rufinus' translations did indeed support Pelagian views and where he would have stood in relation to the issues debated in the Pelagian controversy. The translation of Origen's Commentary on Romans is of particular interest because the exegesis of Romans played an important role in the controversy. Indeed the Pelagian ideas condemned at the Council of Carthage had been developed in reaction against the earlier exegesis of Romans published by St Augustine between 394 and 396.

The charges against Caelestius concerned Adam's sin and its results for the rest of the human race, and the possibility of leading a sinless life for those under the law before the coming of Christ. During the debate at the Council the practice of infant baptism was used as evidence for the view that newly born infants already have sin (6). It is not surprising that Caelestius' views were condemned at Carthage since they contradicted the views already expressed by Augustine. In his *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum* of 395-6 addressed to Simplician of Milan Augustine had taken Romans chapter 9 as a basis in developing his characteristic view of original sin, according to which as a result of Adam's sin all men are a lump of sin or "massa peccati" deserving punishment by divine justice (7). God's mercy is shown in his forgiving some men and calling them by his grace, his justice in his punishing others. This is combined with a view of law based on Romans chapter 7 according to which the function of the law is not to prevent sin but to give knowledge of sin and even to increase sinful concupiscence by its prohibition so that men may become aware of their need for grace. Already in his *Expositio quarundam propositionum epistulae ad Romanos* of 394-5 Augustine had depicted human development in four stages: firstly "before the law" when we follow the desires of the flesh in

(5) Cf. ROBERT F. EVANS, *Pelagius: Inquiries and Reappraisals* (London 1968), pp. 6ff.

(6) Cf. OTTO WERMELINGER, *Rom und Pelagius* (Stuttgart 1975), pp. 4ff; EUGENE TESELLE, "Rufinus the Syrian, Caelestius, Pelagius", *Augustinian Studies* 3 (1972), pp. 61ff.

(7) He had taken the potter's clay of Rom 9,20-21 as a "massa peccati" already in his *De Diversis Quaestionibus 83* chapter 68.3, but draws the consequences more forcefully in the *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum*.

ignorance; secondly "under the law" when we know that these desires are forbidden and struggle against them in vain; thirdly "under grace" when our past sins are forgiven and divine help enables us to refrain from following the desires of the flesh; and fourthly "in peace" after the resurrection, when we are no longer troubled by fleshly desires (8). Augustine's picture of a God who condemns men to punishment for a sin committed by their remote ancestor and who gave the law not to help men but merely to show up their sinfulness had provoked a reaction which led to the enunciation of the "Pelagian" views for which Caelestius was condemned.

I will return to this point later. At the moment I suggest that we turn to Rufinus' translation of Origen's Commentary on Romans in order to see what statements it makes on the disputed points. We shall not be the first to do so. In the earliest manuscript of this work, Lyons Bibliothèque de la Ville ms. 483, which was written in the fifth century and preserved until the ninth century at Verona (9), a contemporary reader has left marginal notes at four significant points. The most striking of these notes states "Against those who deny the propagation of sin" - "contra eos qui traducem negant peccati" - and directs attention to a passage which discusses the phrase "body of sin" in Rom 6,6 and does indeed give a striking affirmation of the hereditary transmission of sin. It is stated here that our flesh is the flesh of sin, but the flesh of Christ is only similar to the flesh of sin because of his virginal conception. It was only after the fall that Adam knew his wife Eve and begat Cain. Newborn infants are already unclean with sin at birth, and it is for this reason that the law prescribed a sacrifice for them and that the church baptises them (10).

(8) Cf. William S. Babcock, "Augustine's Interpretation of Romans (A.D. 394-396", *Augustinian Studies* 10 (1979), p. 59.

(9) On this manuscript cf. Caroline P. Hammond Bammel, *Der Römerbrieftext des Rufin* (Freiburg 1985), pp. 110ff. and the articles referred to there.

(10) De Saluatore quodam loco dicit: quia uenerit in similitudine carnis peccati (Rom 8,3)... In quo ostendit quod nostra quidem caro peccati sit caro Christi autem caro similis sit carni peccati. Non enim ex semine uiri concepta est... Corpus ergo peccati est corpus nostrum quia nec Adam scribitur cognouisse Euam uxorem suam et genuisse Cain nisi post peccatum. Denique et in lege pro paruulo qui natus fuerit iubetur offerri hostia... Pro quo peccato offertur unus hic pullus? Numquid nuper editus paruulus peccare potuit? Et tamen habet peccatum pro quo hostia iubetur offerri a quo mundus negatur quis esse nec si unius diei fuerit uita eius (Job 14,4-5)...

Another note, which is partly destroyed and no longer legible, draws attention to a comment on Rom 1,24 which gives a very strong assertion of the human soul's freedom of choice, without which reward or punishment would be unfair (11).

A second illegible and only partially preserved note marks a passage in Book I which discusses the impossibility of obedience to the Mosaic law according to the letter (12).

The fourth note reads "requirendum et animaduertendum diligenter" - "to be inquired into and noted carefully". It refers to a discussion of Rom 5,13 "sin is not imputed when there is no law". Origen states here that a four - or five - year old child who hits his father or mother in anger is not guilty of transgression of the commandment forbidding this, because he has not yet reached the age of reason and therefore is not yet subject to the natural law (13).

The questions therefore that interest this fifth-century annotator of Origen's Commentary on Romans concern original sin, the freedom of the will, the impossibility of obedience to the Mosaic law

Pro hoc et ecclesia ab apostolis traditionem suscepit etiam paruulis baptismum dare (Lommatzsch, p. 396-7). Quotations from the Commentary on Romans are according to the text of my forthcoming critical edition in the series Vetus Latina, *Aus der Geschichte der lateinischen Bibel*, 16ff. (Freiburg 1990ff.), but with the page numbers of the edition of C.H.E. Lommatzsch, Berlin 1836-7.

(11) Non enim ui res agitur neque necessitate in alteram partem anima declinatur; alioquin nec culpa ei nec uirtus possit adscribi nec boni electio praemium nec declinatio mali supplicium mereretur; sed seruatur ei in omnibus libertas arbitrii ut in quod uoluerit ipsa declinet sicut scriptum est: "ecce posui ante faciem tuam uitam et mortem ignem et aquam" (cf. Dt 30,15, Sir 15,16-17). (Lommatzsch, p. 57).

(12) Sed et cum dicit: "etenim in quo infirmabatur lex per carnem..." carnem legis sine dubio litteram legis dicit. Per litteram namque infirmatur lex ut non possit impleri. Quis enim impleret uel de sabbato... uel de legibus leprae in stamine...? (Lommatzsch, p. 37).

(13) Legem naturalem, quae certo aetatis tempore ubi rationis capax esse quis coeperit et iusti iniustique aequi atque iniqui habere discrimen... Puer ergo paruulus quattuor fere aut quinque annorum si ut fieri solet indignatus uirga percutiat patrem aut matrem, quantum ad praeceptum mandati spectat mortem debet. Sed quia lex in illo nondum est naturalis quae eum doceat non debere iniuriam facere patri uel matri nec scit in hoc crimen impietatis ammitti; et est quidem species peccati quod facit; matrem enim percutit uel maledicit sed mortuum est in eo peccatum quia per absentiam naturalis legis quae in eo nondum est peccatum ei non potest reputari; nondum enim est intra eum ratio tanta quae eum doceat hoc quod facit fieri non debere, et ideo etiam a parentibus non solum non reputatur ad culpam sed ad gratiam iucunditatemque suscipitur (Lommatzsch, pp. 334-5).

and the question whether children can become guilty of sin before reaching the age of reason. We may note that he was interested in issues debated at an early stage of the Pelagian controversy and that he was not an adherent of Pelagianism himself.

It would be possible to find many other statements in the translation of Origen's Commentary on Romans relevant to the questions of original sin, the impossibility of leading a sinless life, the role of the law and the status of just men under the law ([14]). Instead of discussing these I shall take a second line of approach and look at Augustine's earliest anti-Pelagian writings in order to see whether he shows the influence of Rufinus' translation of Origen. As far as I know this question has not been examined. An article by Altaner on Augustine's use of Origen ([15]) does not include the Commentary on Romans, although it is not unlikely that copies would have been brought from Sicily to Africa after Rufinus' death or perhaps even earlier direct from Rome carried by Rufinus' friend Melania the elder when she visited Augustine in 407 ([16]).

If we turn to Augustine's first anti-Pelagian work, the *De peccatorum meritis ac remissione et de baptismo paruulorum* of 412, we are struck almost immediately by an argument for the propagation of sin derived from Origen's commentary. In Book I chapter 9 Augustine states that his opponents are said to believe that sin is transmitted from Adam not by propagation but merely by imitation. He argues that if this were correct, St Paul in Romans 5,12 would have ascribed the origin of sin not to Adam, from whom the human race is propagated, but to the devil whom men imitate in sinning ([17]). The same argument occurs in Rufinus' translation of Origen's

([14]) Rufinus' translation of the Commentary on Romans is looked at for points of relevance to the Pelagian controversy by Bohlin, op. cit., and J. Patout Burns, "The interpretation of Romans in the Pelagian Controversy", *Augustinian Studies* 10 (1979), pp. 43-54.

([15]) B. Altaner, "Augustinus und Origenes: Eine quellenkritische Untersuchung", *Historisches Jahrbuch* 70 (1951), pp. 15-41.

([16]) Cf. C.P. Hammond, "The last ten years of Rufinus' Life", JThS, NS 28 (1977), p. 416-7.

([17]) Sentiunt... ipsum peccatum non propagatione in alios homines ex primo homine, sed imitatione transisse. ... Sed si peccatum apostolus illud commemorare uoluisset, quod in hunc mundum non propagatione, sed imitatione intrauerit, eius principem non Adam sed diabolum diceret... Proinde apostolus cum illud peccatum

commentary on Rom 5,12, where Origen gives the same reason for Paul's wording in this verse, namely the descent of the human race from Adam ([18]). In addition the passage on original sin marked by the fifth-century annotator of the manuscript Lyons 483 has also left traces in Augustine. At Book II chapter 38 Augustine states that Christ was only born in the likeness of the flesh of sin, not in the flesh of sin, because his conception was not by the impulse of carnal concupiscence ([19]). At Book II chapters 11 and 15 he states that the reason that all men are by nature children of wrath according to Ephesians 2,3 is that they are the offspring of carnal concupiscence ([20]). The view which Augustine came to adopt is stated more explicitly in the translation of Origen's commentary on Rom 8,3: Christ had the nature of our body, but not the pollution of sin, which is transmitted to those conceived by the impulse of concupiscence ([21]).

ac mortem commemoraret, quae ab uno in omnes propagatione transisset, eum principem posuit, a quo propagatio generis humani sumpsit exordium. Augustine, *De Peccatorum Meritis et Remissione*, I.9 (ed. C.F. Urba and J. Zycha, CSEL 60 (1913), pp. 10-11).

([18]) Quomodo per unum hominem... uidebitur introisse peccatum? A muliere enim initium peccati et ante mulierem a serpente siue a diabolo ... Sed uide in his apostolum naturae ordinem tenuisse et ideo quoniam de peccato loquebatur ex quo mors in omnes homines pertransierat successionem posteritatis humanae quae huic morti subcubuit ex peccato uenienti non mulieri adscribit sed uiro. Origen, Commentary on Romans 5, Lommatzsch, p. 325.

([19]) Tenuit quandam et in carnis natiuitate medietatem, ut nos quidem nati essemus in carne peccati, ille autem in similitudine carnis peccati ... Ideo virginem matrem non lege carnis peccati, id est non concupiscentiae carnalis motu concipientem, sed pia fide sanctum germen in se fieri promerentem, quam eligeret creauit, de qua crearetur elegit. Augustine, *De Peccatorum Meritis et Remissione*, II.38 (CSEL 60, pp. 110-111).

([20]) Quasi ex hoc quisque carnaliter gignat quod iustus est et non ex hoc quod in membris eius concupiscentialiter mouetur, et ad usum propagandi lex peccati mentis lege conuertitur (op. cit. II.11). Sunt omnes, sicut dicit apostolus, naturaliter, hoc est originaliter, irae filii. quoniam filii sunt concupiscentiae carnis et saeculi ... Quis enim erit mundus a sordibus? Nemo, nec si unius diei fuerit uita eius (Job 14,4-5) (op. cit. II.15).

([21]) Omnes enim nos homines qui ex semine uiri cum muliere conuenientis concepti sumus illa necessario utimur uoce qua dicit David: "quoniam in iniquitatibus conceptus sum et in peccatis concepit me mater mea". Uerum qui ex nulla uiri contagione sed solo Spiritu Sancto super uirginem ueniente et uirtute altissimi obumbrante uenit ad corpus immaculatum naturam quidem corporis nostri habuit pollutionem tamen peccati quae ex concupiscentiae motu conceptis traditur omnino non habuit. Origen, Commentary on Romans 5,6, Lommatzsch, p. 69. On

It is even more interesting to find that Augustine has been influenced by the passage marked by the early annotator on the freedom from sin of the child who hits its parents. In Book I chapters 65-66, in arguing that in the baptism of infants it is original sin not individual sin that is remitted, since infants do not commit sins, he uses Origen's illustration, adapting it to fit a yet younger child, and states that such a child cannot have committed sin, since it lacks the capacity of reason and is not subject to either the natural or the written law (22). This passage is all the more striking, since it contradicts Augustine's earlier exegesis of Romans, which had made no mention of the natural law and depicted the stage of life before the law as one of sinful ignorance. He now appears to take awareness of sin as a precondition of committing sin, whereas previously he had not done so (23).

How are we to explain these parallels between Augustine's first anti-Pelagian treatise and Rufinus' translation of Origen's Commentary on Romans? At the one extreme we might put forward the theory that Augustine himself is the annotator of the surviving fifth-century manuscript, at the other we might ascribe the parallels to chance and to indirect influence on Augustine through other writers who had used the works of Origen. The possibility that Augustine himself annotated our manuscript cannot, I think, be totally excluded, but I regard it as more likely that the annotator was some other early reader familiar with the issues discussed by Augustine and his opponents (24). On the other hand I am convinced that Augustine read Rufinus' translation of Origen's Commentary on Romans during the period when he was producing his earliest anti-Pelagian works.

Origen's views on the subject of original sin and the succession from Adam, cf. C.P. BAMMEL, "Adam in Origen", in ed. Rowan Williams, *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick* (Cambridge 1989), pp. 79ff.

(22) Doceamus quomodo per propriam uoluntatem ... nihil mali commiserint infantes ... nulla omnino praecepti capacitas, nullus uel naturalis uel conscriptae legis sensus aut motus, nullus in alterutram partem rationis usus ... At hoc ignorantiae est, in qua profundissima iacet, qua etiam matrem, cum post exiguum tempus ualuerit, percutiet iratus ... Haec non modo feruntur, uerum etiam diliguntur in paruulis. AUGUSTINE, *De Peccatorum Meritis et Remissione*, I.65-6 (CSEL 60, pp. 65-6).

(23) See above p. 132-133.

(24) A similar problem arises in connexion with a marginal note in Vat. Reg. 141 of Rufinus' translation of Gregory Nazianzen; cf. C.P. HAMMOND BAMMEL, "Products of fifth-century Scriptoria", JThS, NS 35 (1984), pp. 375-6.

There is further evidence in these works of Augustine's reactions to Origen's exegesis both in certain ideas which he adopts and in those which he opposes ([25]). To examine this however would take us away from our initial question, namely: Did Rufinus' translations support Pelagian views and where would Rufinus have stood in relation to the issues debated in the Pelagian controversy?

We have just seen that with regard to the doctrine of original sin Rufinus' translation of Origen on Romans was clearly opposed to Pelagian views. The same work makes very clear statements about free will, which are known to have influenced Pelagius ([26]), but on the other hand the opponents of Pelagianism never claimed to deny free will. It is possible for example to cite a parallel from Jerome to the passage on free will marked by our fifth-century annotator ([27]). Should we then regard Rufinus not as a proto-Pelagian but as a proto-Augustinian? The answer to this question must surely be a firm "no". The characteristic views of *both* Augustine *and* his Pelagian opponents were formed as a result of the rejection of ideas of Origen, in particular of Origen's belief in the pre-existence of the soul. Rufinus however refused to condemn this doctrine and maintained that the question of the origin of the soul was as yet undecided ([28]). In translating works of Origen he was making available ideas which were different from those of both Augustine and the Pelagians. It is probable that he was doing this deliberately and that he was aware of the points under discussion. To make this clear it is necessary to look at the background to the Pelagian controversy.

Augustine had started to form his ideas about free will and original sin before the controversy about Origen arose. These ideas are expressed in his early anti-Manichaean works and his *De Libero Arbitrio*. At this period he was strongly influenced by Neoplatonism and also by the attitudes of Origen as mediated through Ambrose. He states that the rival theories on the origin of the soul, namely creationism, traducianism or pre-existence, are open to discussion,

([25]) I hope to discuss this in a separate publication.

([26]) Cf. BOHLIN, op. cit., pp. 87-103.

([27]) JEROME, *Adversus Jovinianum*, II.3 (PL 23.286CD): "Liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad uirtutes nec ad uitia necessitate trahimur. Alioquin ubi necessitas, nec corona est". Augustine's affirmations of free will in his early writings were later appealed to by his Pelagian opponents.

([28]) Cf. RUFINUS, *Apologia ad Anastasium*, 6, ed. Simonetti, p. 27.

(29) and he often speaks of the fall as if it were the fall of every soul in a previous existence (30). In his earliest letter to Jerome, Epistle 28 written in 395, he welcomed Jerome's translations of Origen's biblical commentaries, but soon after this he became concerned about the attacks on Origen's errors and wrote to Jerome again asking for information (31). By the time that he wrote his *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum* in 395-6 he no longer writes as if the fall were the individual fall of every soul. His own alternative view however presented a picture of divine justice, which, as I said previously, was found offensive and provoked a reaction. Both Origen and Augustine take a negative view of human life in the body under the conditions to which Adam was condemned in Genesis chapter 3, weighed down by the burden of the flesh and its lusts. Whereas however Origen is able to explain this by stating that it is as a result of each individual soul's own fall that God has sent it into this life for its own correction and education, Augustine finds himself having to draw the conclusion that God's justice is shown in his having taken Adam's sin alone as sufficient reason for condemning human beings not only to the penal conditions of life in the body but also to eternal damnation thereafter. The contrast between Origen and Augustine is increased by the fact that for Origen divine punishment is primarily corrective and purgative, for Augustine it is primarily retributive (32). In addition Augustine's discussion of God's calling of Jacob and rejection of Esau seemed to leave very little role for human free will.

The earliest surviving writing to put forward characteristically Pelagian ideas such as were condemned at Carthage in 411 is the *De Fide* of a different Rufinus - Rufinus the Syrian. This work attacks the views of the fall to be found in both Augustine and Origen. With regard to the origin of the soul it denies traducianism (33) and critici-

(29) *De Libero Arbitrio*, I. 24 and III.57-59.

(30) Cf. R. J. O'Connell, "The Plotinian Fall of the Soul in St Augustine", *Traditio* 19 (1963), pp. 1-35.

(31) The enquiry and Jerome's reply to it are lost but they are referred to in Augustine's *Epistle* 40.

(32) On Augustine's views on punishment cf. John Burnaby, *Amor Dei* (London 1938), pp. 192ff.

(33) 28, ed. Mary William Miller, *Rufini Presbyteri Liber de Fide* (Washington, D.C. 1964), p. 90.

ses Origen by name for his doctrine of pre-existence ([34]). It rejects the idea that the conditions of human life are punitive as a result of Adam's fall and states that those who convict the whole world of iniquity and crime because of the one man Adam are mad and proclaim God to be unjust ([35]). It denies that infants are baptised on account of Adam's sin ([36]) or that children are punished for the sins of their parents ([37]). The author of this work was no friend of Rufinus of Aquileia but on the contrary was probably one of the presbyters sent by Jerome from Jerusalem to Italy in 399 to campaign against Origenism. According to Caelestius' statement at the Council of Carthage he lived at Rome with Jerome's friend Pammachius ([38]). It is likely that Caelestius was influenced by him in his own lost treatise entitled *Contra Traducem Peccati* ([39]).

The other two surviving writings which put forward Pelagian ideas prior to 411 are the anonymous treatise *De Induratione Cordis Pharaonis* and Pelagius' own Commentary on the Pauline epistles. Both take issue with the views of Augustine and both were influenced by Rufinus' translations of Origen. The unnamed author of the *De Induratione Cordis Pharaonis* attacks Augustine indirectly without naming him, giving a positive view of the function of the law, emphasising the importance of free will, and refuting the idea that men are punished for the sins of their ancestors. In providing an alternative interpretation of Rom 9 to that given by Augustine he seems to have adopted certain ideas from Rufinus' translation of Origen on Romans ([40]). It has been suggested that this work was written at the request of Rufinus' friend Paulinus of Nola, ([41]) whose

([34]) 27, ed. Miller, p. 88.
([35]) 39, ed. Miller, p. 112.
([36]) 40, ed. Miller, p. 114.
([37]) 38, ed. Miller, p. 110.
([38]) Cf. FLAVIO G. NUVOLONE, art. "Pélage et Pélagianisme", *Dictionnaire de Spiritualité* 12.2 (Paris 1986), col. 2890; C.P. Hammond, JThS, NS 28 (1977), pp. 425-6.
([39]) Cf. NUVOLONE, art. cit., col. 2891; TESELLE, art. cit., especially pp. 74-6.
([40]) Cf. TESELLE, art. cit., p. 84, note 86, and NUVOLONE, "Problèmes d'une nouvelle édition du *De Induratione Cordis Pharaonis* attribué a Pélage", *Revue des Études Augustiniennes*, 26 (1980), pp. 115-116.
([41]) Cf. NUVOLONE, "Pélage et Pélagianisme", col. 2919; TESELLE, art. cit., p. 83.

interest in its subject matter is known from the fact that he had written a letter to Jerome enquiring about the same questions [42].

That Pelagius himself made use of Rufinus' translation of Origen's Commentary on Romans in his own Commentary on the Pauline Epistles is well known. He follows Origen particularly in his strong assertion of human free will [43]. Rufinus will have been aware of the contemporary interest in this question and deliberately have provided a contribution to it. He was in Rome or its environs between about 404 and 408 and in contact with Paulinus of Nola and no doubt also with Pelagius [44]. The first sentence of his translation of Origen's preface to the Commentary states that one of the chief difficulties of the epistle to the Romans is the basis it provides for the deterministic theories of heretics who use texts from it to attempt to overthrow the biblical doctrine of free will [45]. Earlier he had undertaken the translation of Origen's *De Principiis* in order to help a friend called Macarius who was writing a book against fate [46]. On the other hand it is interesting to note that although Pelagius shows awarenes of the debates about the transmission of sin he does not yet in his Commentary on the Pauline Epistles state his own view on the matter but only quotes arguments that have been used by others [47]. It would seem that his opposition to Augustine at this period, about which we know from Augustine himself as well as from the internal evidence of his commentary [48], centered on his fear that Augustine was discouraging moral effort by denying human free will and responsibility.

(42) The letter is lost but Jerome's reply is his *Epistle* 85 of 399 or soon after. Paulinus' interest in Adam's fall during these years is also shown in his *Epistles* 23.44 and 30 to Severus (ed. Hartel, C.S.E.L. 28, pp. 199 and 262ff.).

(43) See above note 3.

(44) Cf. C.P. Hammond, JThS, NS 28, pp. 372-429.

(45) Ed. Lommatzsch, p.l.

(46) Rufinus, *Apol. contra Hieronymum* I.11, ed. Simonetti, pp. 44-45. It is striking that Jerome when questioned by Paulinus of Nola about the texts in Romans 9 which appear to remove free will had referred him to Origen's *De Principiis* for an answer (*Epistle* 85; cf. note 42 above).

(47) He does this in his commentary on Rom 5,15, ed. Alexander Souter (Cambridge 1926), pp. 46-7.

(48) Cf. TeSelle, art. cit., p. 82; Giovanni Martinetto, "Les premières réactions antiaugustiniennes de Pélage", *Revue des Études Augustiniennes* 17 (1971), pp. 83-117. It is likely that it was Paulinus of Nola who made available Augustine's writings to Pelagius and others during this period.

It has only been possible in this paper to look briefly at two or three of the issues debated in the years leading up to the outbreak of the Pelagian controversy. Rufinus of Aquileia, Augustine, Jerome, Pelagius, Caelestius, Rufinus the Syrian and Paulinus of Nola no doubt each had their own individual viewpoints on these matters. During the lifetime of Rufinus the later protagonists of the controversy had not yet formed themselves into two opposing parties and the many and various ideas under discussion were not yet linked to form two opposing complexes of thought. The period was one of intellectual turmoil ([49]). The controversy over the ascetic movement had fueled debate and disagreement and the theological readjustments necessitated by the condemnation of Origenism had produced a variety of diverging views. Augustine's new ideas were provoking concern but not open attacks. Rufinus' own chief contribution was to make available a great wealth of relevant material in his translations of Origen. In these translations he may have played down Origen's characteristic ideas on the pre-existence and fall of the soul and on the purgative nature and limited duration of hell-fire, but he did not cut them out. It is likely that during his life-time he and his followers continued to regard Origen's own views as a viable alternative to the views being developed by Augustine and Caelestius. For those who did not, his translations provided not only expert biblical exegesis but also a storehouse of arguments and ideas and the challenge of finding a way of retaining the good in Origen's viewpoint while rejecting what were regarded as his characteristic "errors".

([49]) On the intellectual background to the Pelagian controversy cf. the excellent brief account by Vittorino Grossi in ed. Angelo di Berardino, *Patrology* IV (Westminster, Maryland 1988), pp. 463ff.

Caroline Hammond Bammel

LA TRADUZIONE DI RUFINO DEL COMMENTO DI ORIGENE ALLA LETTERA AI ROMANI E LA CONTROVERSIA PELAGIANA

La morte di Rufino non fu inopportuna. Gli fu risparmiato il coinvolgimento nella controversia pelagiana, che scoppiò solo pochi mesi dopo la sua morte, nel 411, con la condanna di Celestio, discepolo di Pelagio, emessa da un concilio a Cartagine, per il rifiuto del peccato originale. Possiamo giudicare fortunato Rufino di esser sfuggito alle polemiche degli anni seguenti. Egli aveva in comune con Pelagio gli stessi amici: Paolino di Nola, la coppia ascetica di Piniano e Melania, e la famiglia di Anicia Proba. Pelagio era stato influenzato nello sviluppo delle sue idee dalle traduzioni di Rufino di opere greche. In particolare aveva usato la traduzione di Rufino del *Commento ai Romani* di Origene appena divenne disponibile, circa nel 406, per comporre il proprio commento alle epistole paoline.

Poiché i manoscritti ancora esistenti della traduzione del commento origeniano derivano da una copia trovata dagli amici di Rufino dopo la sua morte e che essi definivano come non ancora pubblicata o corretta, sembrerebbe che Pelagio sia stato in grado di usare quest'opera prima della sua pubblicazione. Pelagio e Celestio lasciarono Roma, come Rufino, in qualità di esuli che fuggivano dall'invasione gotica. Rufino morì in Sicilia, dove poco dopo le idee pelagiane risultarono ampiamente diffuse. Pelagio e Celestio continuarono il viaggio verso l'Africa e, mentre Celestio stava per essere attaccato a Cartagine, Pelagio continuò il suo viaggio verso la Palestina, dove entrò in conflitto con Gerolamo. Pelagio riprese le accuse contro Gerolamo, mosse in origine da Rufino, e Gerolamo rispose attaccando Pelagio come discepolo di Rufino.

Può quindi essere interessante chiedersi se le traduzioni di Rufino sorreggessero veramente le concezioni pelagiane e quale posizione avrebbe assunto Rufino in relazione alle questioni dibattute nella controversia pelagiana. La traduzione del *Commento ai Romani* è di particolare interesse perché l'esegesi della *Lettera ai Romani* giocò un ruolo importante nella controversia. In verità le idee pelagiane condannate al concilio di Cartagine erano nate per reazione contro l'interpretazione della *Lettera ai Romani* pubblicata precedentemente da Agostino tra il 394 e il 396.

Le accuse contro Celestio riguardavano il peccato di Adamo e le sue conseguenze per il resto della razza umana, e la possibilità di condurre una vita senza peccato per quanti erano sotto la Legge del Vecchio Testamento prima della venuta di Cristo. Durante il dibattito al concilio la pratica del battesimo degli infanti venne usata come dimostrazione della dottrina che i bambini appena nati hanno già il peccato. Non sorprende il fatto che le idee di Celestio vennero condannate a Cartagine poiché esse contraddicevano quelle già espresse da Agostino. Nel suo *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* del 395-6, indirizzato a Simpliciano di Milano, Agostino aveva preso il capitolo 9 della *Lettera ai Romani* come punto di partenza per

lo sviluppo della sua idea caratteristica di peccato originale, secondo la quale, come risultato del peccato di Adamo, tutti gli uomini sono una massa di peccato ("massa peccati"), meritevoli di punizione da parte della giustizia divina. La misericordia di Dio si dimostra nel suo perdono concesso ad alcuni uomini, chiamati per mezzo della Grazia, mentre la sua giustizia si rivela nella punizione degli altri. Ciò è connesso con un'idea della Legge basata sul capitolo 7 della *Lettera ai Romani*, per cui la funzione della Legge non è di prevenire il peccato ma di darne conoscenza e perfino aumentare la concupiscenza peccaminosa attraverso la sua proibizione, cosicché gli uomini possano diventare coscienti della necessità della Grazia. Già nella *Exposito quarundam propositionum epistulae ad Romanos* del 394-5, Agostino aveva descritto lo sviluppo umano in quattro fasi: la prima fase "prima della Legge", quando seguiamo il desiderio della carne nell'ignoranza; la seconda fase "sotto la Legge", quando sappiamo che questi desideri sono proibiti e combattiamo inutilmente contro di essi; la terza fase "sotto la Grazia", quando i nostri peccati precedenti sono perdonati e l'aiuto divino ci rende capaci di trattenerci dal seguire i desideri della carne; la quarta fase "in pace", dopo la resurrezione, quando non siamo più tormentati da desideri carnali. La concezione di Agostino di un Dio che condanna gli uomini alla punizione per un peccato commesso dal loro lontano progenitore e che ha dato la Legge non per aiutare gli uomini, ma solamente per dimostrarne la peccaminosità, aveva provocato una reazione che portò alla enunciazione delle idee pelagiane per le quali Celestio venne condannato.

Ritornerò su questo punto più avanti. Al momento suggerisco di esaminare la traduzione di Rufino del *Commento ai Romani* di Origene per vedere quali asserzioni vi siano fatte sui punti discussi. Non saremo i primi a far ciò. Nel più antico manoscritto di quest'opera, il ms. 483 della Bibliothèque de la Ville di Lione, che fu scritto nel quinto secolo e conservato fino al nono secolo a Verona, un lettore contemporaneo ha lasciato delle annotazioni marginali in quattro punti importanti. Quella che più colpisce di queste note dice "Contro coloro che negano la trasmissione del peccato" ("contra eos qui traducem negant peccati") e attira l'attenzione su un brano che considera l'espressione "corpo di peccato" in *Rom.* 6,6, affermando chiaramente la trasmissione ereditaria del peccato. Si sostiene qui che la nostra carne è la carne del peccato, ma che la carne di Cristo è solo simile alla carne del peccato a causa del suo concepimento verginale. Fu sono dopo la sua caduta che Adamo conobbe sua moglie e generò Caino. I bambini appena nati sono già macchiati di peccato alla nascita, ed è per questa ragione che la Legge prescriveva un sacrificio per loro e che la Chiesa li battezza .

Un'altra annotazione, che è parzialmente distrutta e non più leggibile, attira l'attenzione sul commento a *Rom.* 1,24, che accentua con molta forza la libertà di scelta dell'anima umana, senza la quale premio o punizione sarebbero ingiusti.

Una seconda nota illeggibile e solo parzialmente conservata sottolinea un passo nel Libro I che discute l'impossibilità dell'obbedienza alla Legge mosaica secondo la lettera.

La quarta nota dice "requirendum et animaduertendum diligenter" - "da indagare e osservare accuratamente". Si riferisce ad una interpretazione di *Rom.* 5,13 "il peccato non è imputato quando non c'è legge". Origene af-

ferma qui che un bambino di quattro o cinque anni che percuote suo padre o sua madre in un momento d'ira non è colpevole di trasgressione del comandamento che proibisce ciò, perché non ha ancora raggiunto l'età della ragione e quindi non è ancora soggetto alla legge naturale.

Le questioni quindi che interessano questo chiosatore del quinto secolo del *Commento ai Romani* di Origene riguardano il peccato originale, il libero arbitrio, l'impossibilità di obbedire alla Legge mosaica e il problema se i bambini possano diventare colpevoli di peccato prima di raggiungere l'età della ragione. Potremmo osservare che egli era interessato a questioni dibattute nel primo periodo della controversia pelagiana e che non era un seguace del pelagianesimo.

Sarebbe possibile trovare molte altre affermazioni nella traduzione del *Commento ai Romani* di Origene attinenti ai problemi del peccato originale, dell'impossibilità di condurre una vita senza peccato, del ruolo della Legge e della posizione degli uomini giusti sotto la Legge. Invece di discutere e, seguirò una seconda linea di approccio ed esaminerò i primi scritti antipelagiani di Agostino per vedere se egli mostra l'influsso della traduzione di Origene fatta da Rufino. Per quel che mi consta, questa questione non è stata ancora esaminata. Un articolo di Altaner sull'uso di Origene fatto da Agostino non include il *Commento ai Romani,* sebbene non sia improbabile che delle copie siano state portate dalla Sicilia in Africa dopo la morte di Rufino o forse anche molto prima siano state portate direttamente da Roma da Melania Senior, amica di Rufino, quando visitò Agostino nel 407.

Se ci rivolgiamo al primo lavoro antipelagiano di Agostino, il *De peccatorum meritis ac remissione et de baptismo parvulorum* del 412, siamo colpiti quasi subito da un argomento a favore della propagazione del peccato derivato dal commento di Origene. Nel Libro I, al capitolo 9, Agostino afferma che i suoi oppositori sono ritenuti credere che il peccato sia trasmesso da Adamo non per propagazione, ma soltanto per imitazione. Egli dimostra che, se ciò fosse corretto, San Paolo in *Rom.* 5,12 non avrebbe attribuito l'origine del peccato ad Adamo, dal quale è derivata la specie umana, ma al diavolo che gli uomini imitano nel peccato. Lo stesso argomento si trova nella traduzione di Rufino del commento di Origene a *Rom.* 5,12, dove Origene spiega nello stesso modo l'enunciazione di Paolo in questo versetto, cioè mediante la discendenza della razza umana da Adamo.

Inoltre il passo sul peccato originale segnato dal chiosatore del quinto secolo sul manoscritto di Lione 483 ha lasciato tracce anche in Agostino. Nel Libro II capitolo 38 Agostino afferma che Cristo è nato solo nella somiglianza della carne del peccato, non nella carne del peccato, perché il suo concepimento non è venuto dall'impulso della concupiscenza carnale. Nel Libro II ai capitoli 11 e 15 egli sostiene che la ragione per cui tutti gli uomini sono per natura "figli dell'ira" (*Efesini* 2,3) è che essi sono il frutto della concupiscenza carnale. L'idea che Agostino giunse ad adottare è espressa più esplicitamente nella traduzione del commento di Origene a *Rom.* 8,3: Cristo aveva la natura del nostro corpo, ma non la contaminazione del peccato, che viene trasmessa a coloro che sono concepiti attraverso l'impulso della concupiscenza.

E' ancora più interessante scoprire che Agostino è stato influenzato dal passo segnalato dall'antico chiosatore sulla mancanza del peccato nel bambino che percuote i suoi genitori. Nel Libro i al capitolo 65-66, dimo-

strando che nel battesimo degli infanti è il peccato originale, non il peccato individuale che viene rimesso, poiché gli infanti non commettono peccati, egli usa la spiegazione di Origene, adattandola ad un bambino ancora più immaturo, e dichiara che un tale bambino non può aver commesso peccato, poiché è privo della facoltà della ragione e non è soggetto né alla legge naturale né a quella scritta. Questo brano è tanto più sorprendente, poiché contraddice la precedente esegesi di Agostino della *Lettera ai Romani*, che non aveva fatto menzione alcuna della legge naturale e aveva descritto la fase di vita prima della Legge come quella di ignoranza peccaminosa. Egli ora risulta ritenere la coscienza del peccato come un presupposto indispensabile del commettere peccato, mentre precedentemente egli non aveva fatto così.

Come possiamo spiegare questi paralleli tra il primo trattato antipelagiano di Agostino e la traduzione di Rufino del *Commento ai Romani* di Origene? A un estremo noi potremmo avanzare l'ipotesi che Agostino stesso sia il chiosatore del manoscritto conservato del quinto secolo, all'altro potremmo attribuire le analogie al caso e all'influenza indiretta su Agostino tramite altri scrittori che avevano usato le opere di Origene. La possibilità che Agostino stesso abbia annotato il nostro manoscritto non può, io penso, essere totalmente esclusa, ma considero più probabile che il chiosatore fosse qualche altro antico lettore che aveva familiarità con gli argomenti dibattuti da Agostino e dai suoi oppositori. D'altra parte sono convinta che Agostino abbia letto la traduzione di Rufino del *Commento ai Romani* di Origene nel periodo in cui stava scrivendo i suoi primi lavori antipelagiani. Si può anche trovare in questi lavori evidenza della reazione di Agostino all'esegesi di Origene sia in certe idee che egli adotta, sia in quelle a cui si oppone. Esaminare ciò però ci porterebbe lontano dal nostro iniziale quesito, cioè: le traduzioni di Rufino sostenevano le idee pelagiane e quale posizione avrebbe preso Rufino in relazione agli argomenti dibattuti nella controversia pelagiana?

Abbiamo appena visto che, riguardo alla dottrina del peccato originale, la traduzione di Rufino del *Commento ai Romani* di Origene era chiaramente opposta alle idee pelagiane. In questa stessa opera troviamo dichiarazioni molto chiare sul libero arbitrio, che, come si sa, hanno influenzato Pelagio, ma d'altra parte gli oppositori del pelagianesimo non hanno mai sostenuto di negare il libero arbitrio. E' possibile, per esempio, citare un passo di Gerolamo analogo al brano sul libero arbitrio indicato dal nostro chiosatore del quinto secolo. Dovremmo allora considerare Rufino non come un protopelagiano ma come un protoagostiniano? La risposta a questa domanda deve sicuramente essere un deciso "no". Le idee caratteristiche sia di Agostino che dei suoi oppositori pelagiani si erano costituite come il risultato del rifiuto delle idee di Origene, in particolare della credenza di Origene nella preesistenza dell'anima. Rufino comunque si rifiutò di condannare questa dottrina e dichiarò che il problema dell'origine dell'anima era ancora irrisolto. Nel tradurre opere di Origene egli diffondeva idee che erano differenti sia da quelle di Agostino che da quelle dei Pelagiani. E' probabile che egli facesse ciò deliberatamente e che fosse conscio dei punti in discussione. Per rendere chiaro questo, è necessario esaminare i presupposti della controversia pelagiana.

Agostino aveva cominciato a formare le sue idee sul libero arbitrio e il

peccato originale prima che sorgesse la controversia origeniana. Queste idee sono espresse nei suoi primi lavori antimanichei e nel *De libero arbitrio*. In questo periodo egli era fortemente influenzato dal neoplatonismo ed anche dalle posizioni origeniane a lui note attraverso Ambrogio. Afferma che le teorie rivali sull'origine dell'anima, cioè il creazionismo, il traducianesimo o la preesistenza, sono aperte alla discussione e spesso parla della caduta come se fosse la caduta di ogni anima in una precedente esistenza. Nella sua prima lettera a Gerolamo (lettera 28, scritta nel 395) egli salutò con favore le traduzioni di Gerolamo dei commenti biblici di Origene, ma subito dopo venne a preoccuparsi per gli attacchi mossi agli errori di Origene e scrisse nuovamente a Gerolamo chiedendo ragguagli.

Quando stese il suo *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* nel 395-6, non scrive più come se la caduta fosse la caduta individuale di ogni anima. La sua particolare idea alternativa però presentava un'immagine della giustizia divina che, come ho detto precedentemente, fu trovata offensiva e provocò una reazione. Sia Origene che Agostino hanno una visione negativa della vita umana nel corpo nelle condizioni a cui Adamo fu condannato, in *Genesi* capitolo 3, gravato dal peso della carne e delle sue concupiscenze. Mentre però Origene riesce a spiegare questo, affermando che è il risultato della caduta individuale di ciascuna anima il fatto che Dio l'abbia mandata in questa vita per la propria correzione ed educazione, Agostino si trova a dover trarre la conclusione che la giustizia di Dio si manifesta nell'aver preso il solo peccato di Adamo come ragione sufficiente per condannare gli esseri umani non solo alle condizioni penali di vita nel corpo, ma anche alla dannazione eterna in seguito. Il contrasto tra Origene e Agostino è accresciuto dal fatto che per Origene la punizione divina è soprattutto correttiva e terapeutica, mentre per Agostino è soprattutto retributiva. Inoltre la discussione di Agostino della chiamata di Giacobbe da parte di Dio e del rifiuto di Esaù sembrava lasciare uno spazio moto limitato al libero arbitrio.

Il più antico scritto rimasto che espone in modo caratteristico le idee pelagiane quali furono condannate a Cartagine nel 411 è il *De fide* di un altro Rufino, Rufino il Siriano. Quest'opera attacca le idee sulla caduta che si trovano sia in Agostino sia in Origene. Per quanto riguarda l'origine dell'anima, essa rifiuta il traducianesimo e critica Origene per la sua dottrina della preesistenza. Rifiuta l'idea che le condizioni della vita umana siano punitive a causa della caduta di Adamo ed afferma che coloro che dichiarano il mondo intero colpevole di iniquità e di peccato a causa del solo uomo Adamo sono pazzi e proclamano l'ingiustizia di Dio. Non accetta che gli infanti vengano battezzati a causa del peccato di Adamo o che i bambini siano puniti per i peccati dei loro genitori. L'autore di quest'opera non era amico di Rufino di Aquileia, ma era invece probabilmente uno dei presbiteri mandati da Gerolamo, da Gerusalemme, in Italia nel 399 a fare una campagna contro l'origenismo. Secondo la dichiarazione di Celestio al Concilio di Cartagine egli viveva a Roma con Pammachio, amico di Gerolamo. E' probabile che Celestio sia stato da lui influenzato nel suo trattato, ora perduto, intitolato *Contra traducem peccati*.

Gli altri due scritti rimasti che espongono le idee pelagiane prima del 411 sono il trattato anonimo *De induratione cordis Pharaonis* e il commento di Pelagio alle epistole paoline. Ambedue sono in disaccordo con le idee

di Agostino ed ambedue sono influenzati dalle traduzioni di Origene fatta da Rufino. L'anonimo autore del *De induratione cordis Pharaonis* attacca indirettamente Agostino senza nominarlo, dando un giudizio positivo della funzione della Legge, sottolineando l'importanza del libero arbitrio, e confutando l'idea che gli uomini sono puniti per i peccati dei loro progenitori. Nel dare un'interpretazione di *Rom.* 9 alternativa a quella data da Agostino, sembra aver adottato certe idee dalla traduzione del *Commento ai Romani* di Origene fatta da Rufino. Si è supposto che quest'opera sia stata scritta su richiesta di Paolino di Nola, amico di Rufino, il cui interesse per questo argomento è noto dal fatto che egli aveva scritto una lettera a Gerolamo chiedendo informazioni sullo stesso problema.

Che lo stesso Pelagio abbia fatto uso della traduzione di Rufino del *Commento ai Romani* di Origene nel proprio *Commento alle epistole paoline* è fatto ben conosciuto. Egli segue Origene particolarmente nella sua forte accentuazione del libero arbitrio. Rufino sarà stato consapevole dell'interesse dei contemporanei per questo problema e deliberatamente avrà fornito un contributo ad esso. Egli era a Roma o nei dintorni fra il 404 e il 408 circa ed era in contatto con Paolino di Nola e, senza dubbio, anche con Pelagio. La prima frase della sua traduzione della prefazione di Origene al *Commento* afferma che una delle principali difficoltà della *Lettera ai Romani* è la base che essa fornisce per le teorie deterministiche degli eretici, che usano passi di essa per tentare di distruggere la dottrina biblica del libero arbitrio. In tempi precedenti egli aveva intrapreso la traduzione del *De principiis* di Origene per aiutare un amico di nome Macario che stava scrivendo un libro contro il fato. D'altra parte è interessante osservare che, benché Pelagio mostri consapevolezza dei dibattiti sulla trasmissione del peccato, non esprime ancora, nel suo *Commento alle epistole paoline*, il proprio punto di vista sulla questione, ma cita solo argomenti che sono stati usati da altri. Sembrerebbe che la sua opposizione ad Agostino in questo periodo, di cui ci informa lo stesso Agostino e che risulta anche dal suo commento, si incentrasse sul timore che il vescovo di Ippona stesse scoraggiando lo sforzo morale attraverso la negazione del libero arbitrio e della responsabilità.

In questo articolo è stato solo possibile considerare brevemente due o tre degli argomenti dibattuti durante gli anni che hanno portato allo scoppio della controversia pelagiana. Rufino di Aquileia, Agostino, Gerolamo, Pelagio, Celestio, Rufino il Siriano e Paolino di Nola avevano ognuno, senza dubbio, il proprio punto di vista in queste questioni. Durante la vita di Rufino, quelli che sarebbero divenuti protagonisti della controversia non avevano ancora formato due opposti partiti e le molteplici e varie idee in discussione non erano ancora collegate a formare due opposti sistemi di pensiero. Quello fu un periodo di tumulto intellettuale. La controversia sul movimento ascetico aveva alimentato dibattiti e disaccordi e i ripensamenti teologici resi necessari dalla condanna dell'origenismo avevano prodotto una varietà di idee divergenti. Le nuove idee di Agostino stavano provocando preoccupazione, ma non attacchi aperti. Il principale contributo di Rufino fu quello di rendere accessibile una grande quantità di materiale attinente a queste problematiche nelle sue traduzioni di Origene. In queste traduzioni egli può aver attenuato le idee caratteristiche di Origene sulla preesistenza e la caduta dell'anima e sulla natura curativa e la limitata durata del fuoco infernale, ma non le ha completamente eliminate. E' possibile che,

durante tutta la vita, Rufino e i suoi seguaci continuassero a considerare le idee di Origene come un'alternativa possibile a quelle che venivano sviluppate da Agostino e Celestio. Per coloro che non la pensavano così, le sue traduzioni fornirono non solo un'interpretazione biblica valida, ma anche una miniera di argomenti e di idee e stimolarono la sfida a trovare un modo di conservare ciò che di buono c'è nel punto di vista di Origene, rifiutando al contempo quelli che erano considerati come i suoi caratteristici "errori".

Ernst Bammel

RUFINS EINLEITUNG ZU DEN KLEMENS ZUGESCHRIEBENEN WIEDERERKENNUNGEN

Die Uebersetzungen, die Rufin vorgenommen hat, sind solche von Werken bekannter Verfasser, die die herrschenden Richtungen des Christentums ihrer Zeit widerspiegeln: Euseb, Basilius, Gregor von Nazianz. Auch für Origenes gilt das. Wie aber kam er dazu, die Pseudoklementinen, ein Werk, das damals im Westen völlig unbekannt war, zu übertragen? Es handelt sich um ein grosses Sammelwerk, dessen Uebersetzung viel Zeit in Anspruch nahm. Wie kam er, der, als er die Arbeit durch- und zu Ende führte, schon alt war und über die Gebrechen des Alters zu klagen Anlass hatte - minus promptos... et tardos sagt er im Vorwort - dazu, solche Mühe auf sich zu nehmen? Welches war der Grund, dass er sich entschloss, gerade diese Aufgabe in die Hand zu nehmen?

Nächst der Kirchengeschichte des Euseb und dem Römerbriefkommentar des Origenes ist es doch die längste von Rufin bewerkstelligte Uebersetzung. Dazu sah er sich genötigt, das Werk von Irrlehren, die sich, so meinte er, eingeschlichen hatten, zu reinigen - eine zusätzliche Aufgabe und unwillkommene Pflicht, die, so sollte man meinen, ein Verfasser nur auf sich nimmt, wenn ihm an dem Werk, das er übersetzt und von Zutaten befreit, besonders viel gelegen war. Schliesslich hatte er sich vorgenommen, das Werk genau zu übersetzen und daher sogar die Eleganz des Stils, an der ihm so viel lag zu opfern - er selbst schreibt dies in seiner Einleitung, und Uhlhorn, der seine Uebersetzung an den Stellen, wo es möglich war, nachkontrollierte, hat bestätigt, dass es sich so verhält (1). Es war also eine in mehrfacher Hinsicht gewaltige, schwierige, ja entsagungsvolle Aufgabe, der er sich unterzog. Was, so fragen wir noch einmal, kann ihn veranlasst haben, die Mühe auf sich zu nehmen und ein Werk zu übersetzen, das seinem Charakter nach so ganz anders war als alles, woran er sonst Hand anlegte?

(1) G. UHLHORN, *Die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus* (Göttingen 1854) S. 33-37.

Man mag darauf hinweisen, dass zu gleicher Zeit auch andere sich mit dem Stoff beschäftigten und eine Uebersetzung in Angriff nahmen. Paulinus von Nola erinnert in einem Brief an Rufin selbst an ein eigenes Vorhaben (2) und Gennadius behauptet, von einer Ausgabe zu wissen, die ab alio translata war (3). Aber dazu war es doch nur gekommen, weil Rufin auf den Text aufmerksam gemacht hatte. Sicherlich ist es auch richtig, dass der Inhalt, ein Roman (4) über eine bewegte Familiengeschichte mit einem happy end, eher das Interesse der Damen, mit denen Rufin Umgang hatte und von denen er finanziell abhängig war, fand als schwere theologische Kost. Reicht das aber hin, um die Aufnahme der Arbeit zu erklären?

Gibt Rufin selbst einen Fingerzeig, der erklärt oder doch weiterführt? Er hat seiner Uebersetzung eine an Gaudentius gerichtete Einleitung (5) vorangestellt. Nicht alle seine Uebersetzungen hat er mit einem Vorwort versehen: bei der Historia Monachorum fehlt ein solches. Aber den meisten ist die Ehre einer Einbegleitung zuteil geworden (6). Ihrer Länge nach sind die Einführungen sehr unterschiedlich. Die Expositio Symboli ist die längste; auch andere Einleitungen sind ausführlich. Aber das sind Einführungen zu eigenen Schriften - Rufin hatte da guten Grund, sich ins rechte Licht zu setzen und den Gegnern den Wind aus den Segeln zu nehmen. Ganz überwiegend sind die Einleitungen kurz und knapp. Im Vergleich dazu ist die Einführung zu den Klementinen länger. Ihrem Umfang nach ist sie mit der Einleitung zum Apologeticum Pamphili und zu den Orationes Gregorii Nazianzeni zu vergleichen.

Ihrem Inhalt nach aber schiesst sie darüber hinaus. Nach der an den sponsor gerichteten captatio benevolentiae (7), an der ihm so

(2) Ep. XLVII ad Rufinum.

(3) De vir. ill. 17.

(4) Bisweilen wird die Kennzeichnung des Werks als Roman bestritten.

(5) Die Zweifel an der Echtheit der Einleitung, die Bellarmin und andere ausgedrückt hatten (s. Ad. Schliemann, Theologische Mitarbeiten, Kiel 1843, S. 4), sind verstummt.

(6) s. die Aufstellung in Tyrannii Rufini Opera ed. M. Simonetti (Turnhout 1961) S. 288.

(7) M. Mees hat sich mit den allerersten Sätzen beschäftigt und dargestellt, dass die erbauliche Zielrichtung sich mit der Weise, wie Rufin die Pseudoklementinen gelesen hat, verträgt. Den eigentlichen Aussagen, die nachfolgen, näherzutreten, hat er im Rahmen des Interesses seines Aufsatzes (in Rufino di Concordia e il

viel lag ([8]), wird das Werk auf eine hohe Bühne erhoben: Ost und West treffen sich in ihm. Der Osten gibt viel, ja fast alles, was wert ist, erwähnt zu werden, stammt von dort. Aber der Westen ist nicht völlig ein Waise; er nimmt auf und tut dies mit harter Anstrengung. Deren Frucht ist es, dass er, der Westen verborgene Weisheit zu entschlüsseln vermag. Ost und West treffen sich auch in Klemens, dem Helden des Romans, der schon im ersten Satz des Buches sich stolz einen Römer nennt (ego, Clemens, in urbe Roma natus...), aber in den Osten zog, dort Petrus diente und dessen Reden auf Griechisch niederschrieb. Die beiden Welten treffen sich ebenso in Rufin, der aus dem Griechischen übersetzte und dabei, wie er leise andeutet, so manche Weisheit durch die Klarheit der lateinischen Sprache einsichtig zu machen in der Lage gewesen ist. Dies ist das erste, was er zu sagen hat; es soll den Leser begierig machen. Rufin trägt es in funkelnder und ausgefeilter Sprache vor, die anzeigt, wie viel ihm an der Uebersetzung selbst gelegen war. Aber Wichtigeres und Bestimmteres folgt.

Es sind drei Angaben, die im Vorwort gemacht werden: 1) eine literarkritische Aussage, 2) eine Angabe über die Epistola Clementis, 3) eine Theorie über den ersten Anfang des römischen Bistums. Die zweite und dritte sind es, die die Einleitung zu einem kirchenge schichtlichen Dokument ersten Ranges machen.

Doch zunächst die erste Angabe. Rufin ist der Meinung, dass die Klementinen von fremder Hand Einwirkungen erfahren haben ([9]). Wie aus De adulteratione hervorgeht, hat er die Eunomianer in Verdacht, ihre Lehren in den Text eingeschwärzt zu haben ([10]). Er

suo Tempo I, Udine 1987, S. 207ff) keine Gelegenheit gehabt. Ansonsten hat die Einleitung kaum Beachtung gefunden.

([8]) Vgl. die an Chromatius gerichteten Worte in der Einleitung zu Eusebs Kirchengeschichte, in der er den Bürgern von Aquileia sagt, in welchem Sinne sie das Werk lesen sollen (vgl. F. THELAMON, *Antichità Altoadriatiche* XXII, Udine 1982, S. 255ff). Im Unterschied dazu spricht er in der Einleitung zu den Pseudoklementinen ganz überwiegend von Dingen, die in dem nachfolgenden Werk nicht abgehandelt werden.

([9]) Davon abzuheben ist die Aussonderung von Stellen, die, so meint man (s. die grundlegende Untersuchung von A. Schliemann, Theol. Mitarbeiten 1843 S. 1-72; ders., Die Clementinen, Hamburg 1844 S. 268f), von anderer Hand übersetzt und nachträglich in Rufins Text eingefügt worden sind.

([10]) c. 3.

hat von den verschiedenen Ueberlieferungssträngen des Romans gewusst, sich für die Uebersetzung der Rekognitionen als der von Klemens selbst korrigierten Fassung ([11]) entschieden und auch in diesen nicht mehr den unversehrten Text gesehen und ihn durch Auslassungen zu heilen versucht. Sein Verfahren zeigt einen in dieser Zeit nicht gewöhnlichen kritischen Sinn, wenn auch der moderne Historiker ein anderes Bild über das Werden des Stoffs erarbeitet hat ([12]).

Sodann: Rufin hebt den Brief des Klemens an Jakobus von dem Gesamtwerk ab, indem er erklärt, er sei tempore posterior entstanden. Das ist nicht als Behauptung einer apokryphen Entstehung zu verstehen ([12a]) - Rufin ist von der Authentizität des Briefs überzeugt. Es muss sich um spätere Abfassung durch denselben Verfasser handeln. Das ist sicher folgerichtig. Die Wiedererkennungen *geben vor*, von Klemens erstattete Berichte über die Reisen des Petrus zu sein. Was dieser seinen adlatus zu schreiben veranlasste, ging zeitlich der im Klemensbrief beschriebenen Beauftragung zur Nachfolge voran. Gehört es dennoch nicht zusammen? Rufin sieht den Brief nicht als Fälschung an, aber er gibt vor, dass er für das Verständnis des pseudoklementinischen Werks unwichtig sei. Das kann nicht richtig sein. War der Brief in anderer Hinsicht unwillkommen?

Rufin war aus dem Osten gekommen als ein Mann, dem bald die Verdächtigungen des Hieronymus nachfolgten. Es waren Anschuldigungen, die in Rom zwar nicht ohne weiteres geglaubt, aber vom Papst nicht leicht genommen wurden. Er war in der Lage eines Mannes, dem es daran gelegen sein musste, allseitig den besten Eindruck zu machen und das zu tun, was seinen Gastgebern angenehm war. Fragen wir uns, ob der Brief des Klemens willkommene Lektüre war, so ist die Antwort nicht ganz einfach. Klemens berichtet über seine Beauftragung durch Petrus - das Schlüsselwort aus Matthäus 16.18f wird zitiert und die Anführung ist einer der ersten Belege für dessen kirchenrechtliche Verwendung überhaupt ([13]). Das

([11]) Zur Erklärung der termini technici in der Einleitung s. Ed. Schwartz, Z.N.W. XXXI (1932) S. 165.

([12]) Vgl. J. Irmscher in Hennecke-Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen II[3] (Tübingen 1964) S. 373ff mit Gg. Strecker, Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen (Berlin 1981) S. 255 ff.

([12a]) So missversteht Schliemann, Die Clementinen S. 286 den Text.

([13]) vgl. J. Ludwig, *Die Primatworte Mt. 16.18.19 in der altkirchlichen Exegese* (Münster 1952).

klar ausgedrückt zu finden, musste Rom angenehm sein. Angefüllt wird der Brief mit einer Art Kirchenordnung ([14]), einer *Anweisung* für Klemens, wie sie auch jeder andere Bischof erhalten haben könnte und empfangen haben wird. Sie gibt dem Schlüsselwort einen allgemeinen, nicht auf Rom und das Papsttum zugespitzten Sinn ([15]). Aber: der Bericht über die Beauftragung des Klemens ist nicht an von Rom abhängige Kirchen gerichtet sondern an eine Person, die nicht nur höflich als "mein Herr" angeredet ([16]) sondern als "Herr" bezeichnet und dessen Charakter als episcopus episcoporum hervorgehoben, ja als regens über alle Kirchen, wo immer sie sich befinden (ubique), schon im ersten Satz herausgestellt wird. Es ist Jakobus. Der Brief ist Bericht - man kann es nicht anders ausdrücken - an einen Höhergestellten, nicht die Anzeige an einen Gleichgestellten oder Untergeordneten. Die Ehre, die Rom, jedenfalls späterhin, für sich beanspruchte, wird hier Jerusalem willig und ohne Vorbehalt ([17]) dargeboten.

Gewiss, Klemens wird von Petrus zum Nachfolger eingesetzt. Aber es ist eine Nachfolge im Lehramt (cathedra docendi), unterschieden von der Leitung der Gesamtkirche, und dem, was man als facultas gubernandi bezeichnen mag, was offensichtlich Jakobus vorbehalten ist und bleibt. Ihm ist alles Entscheidende ὥσπερ σημείου χάριν ([18]) zu unterbreiten.

Im Jahre 397 aus Jerusalem zurückgekehrt hatte Rufin sich bis 399 in Rom aufgehalten. Kein geringerer als Eduard Schwartz hatte die These aufgestellt, dass Rufin während dieser Zeit die Epistola Clementis übersetzt habe; und zwar hätte er das getan, um "dem ihm gewogenen Papst Siricius eine Aufmerksamkeit zu erweisen" ([19]). Ein engbegrenzter Zeitabschnitt und sogar ein Grund für die

([14]) Sie wird vielfach als ein Zuwachs zum Brief angesehen; vgl. etwa K. LANGEN, *Die Klemensromane. Ihre Entstehung und ihre Tendenzen* (Gotha 1890) S. 15.

([15]) Für den eingeschränkten Sinn, den auch die erste auf Rom zugespitzte Stellungnahme, es ist diejenige des Irenäus, hat, s. N. Brox, Kairos N.F. XVIII (1976) S. 90ff. - Zum historischen Problem s. Verf, Jesu Nachfolger (Heidelberg 1988) S. 58 ff.

([16]) ch. 1.2.: 20 Κύριέ μου; lat domine bzw. domine mi.

([17]) Καλῶς (1.1) betont, dass der Zustand ordnungsgemäss ist, ja der göttlichen Weltordnung entspricht; der term. fehlt in der lateinischen Uebersetzung.

([18]) ch. 20. Die lateinische Uebersetzung, die hier sehr frei ist, gibt die griechische Wendung nicht wieder.

([19]) Z.N.W. XXXI (1932) S. 165. Die Uebersetzung der Klementinen selbst sei

Abfassung ist angegeben. Kann der Historiker mehr wünschen?

Und doch ergeben sich Fragen. Ist wirklich anzunehmen, dass Siricius, der die ersten Dekretalen erliess ([20]), der darum nicht mit Unrecht der "erste Papst" genannt wird ([21]), die Epistola Clementis mit Wohlgefallen gelesen hat? Enthält sie nicht eine Vorstellung vom Regiment in der Kirche, die dem, worauf Rom hinstrebte, stracks zuwiderlief? War die Uebersetzung und Veröffentlichung des Briefs an diesem Ort und zu dieser Zeit wirklich die beste Weise, um dort Fuss zu fassen und des Papstes Gunst zu erwerben? Wenn es aber doch der Fall gewesen sein sollte: warum wurde der Brief, als die Ausgabe der Rekognitionen erschien, nicht noch einmal veröffentlicht und dem grossen Werk beigegeben?

Nach dem Regierungsantritt Anastasius I. im November 399 ([22]) musste Rufin aus Rom weichen. Der neue Papst erklärte in dem zur Veröffentlichung bestimmten Brief an Johannes von Jerusalem ([23]), dass er überhaupt nicht wissen wolle, was Rufin treibe und wo er sich aufhalte - er behandelte ihn, wie wenn er tot wäre. Es bedurfte der intensiven Bemühungen von Rufins Freunden, um unter seinem Nachfolger Innozenz I. einigermassen erträgliche Verhältnisse zu schaffen. Es war eine Zeit, in der Rufin Rücksicht zu nehmen genötigt war. Vielleicht zeigt sein Werk an den Pseudoklementinen, dass er das zu tun willens war. Beide Fassungen, die Predigten und die Wiedererkennungen waren ihm wohlbekannt. Er hatte seinen im Vorwort angegebenen Grund für die Bevorzugung der letzteren (vgl. S. 153f). Aber es mag nicht zufällig sein, dass dies auch die für Rom weniger anstössige Fassung war. Um nur ein Beispiel herauszunehmen: nach den Homilien setzt Petrus den Zakchäus in Caesarea als Nachfolger ein; es geschieht ohne jede Einschränkung ([24]) . Nach den

vor derjenigen der Kirchengeschichte Eusebs ("402 oder bald nachher"; S. 166) fertig gestellt worden. Vgl. jedoch C.P. Hammond, J.Th.St.N.S. XXVIII (1977) S. 396 f. 405f.

([20]) Vgl. dazu die von Skepsis nicht freie Auffassung von J. Haller, *Das Papsttum I* (Stuttgart 1934) S. 471 f.

([21]) E. Caspar, *Geschichte des Papsttums I* (Tübingen 1930) S. 261.

([22]) Caspar I.a.a.O.

([23]) Schwartz, *Acta Conciliorum I. V* (Berlin 1924-6) S.3.

([24]) Kritische Analyse ist geneigt, in der Beauftragung des Klemens einen Abklatsch dessen zu sehen, was in Rec. III. 65f von Zakchäus gesagt wird. Vgl. besonders J. Lehmann, *Die Clementinischen Schriften mit besonderer Berücksichtigung auf ihr literarisches Verhältniss* (Gotha 1869) S. 36ff.

Rekognitionen wird er lediglich zum Bischof dieser Stadt gemacht ([25]). Die Zeit war nicht dazu angetan, durch eine neue Veröffentlichung des Klemensbriefs Oel ins Feuer zu giessen.

Tatsächlich sagt ja auch Rufin in der Einleitung, dass er die Uebersetzung des Klemensbriefes *olim* veranstaltet habe; er sagt nicht gestern oder vor kurzem sondern ehedem. Das lässt an einen geraumen zeitlichen Abstand denken und macht es unmöglich, die Zeit vor dem römischen Aufenthalt Rufins ausser Betracht zu ziehen. In Jerusalem hatte Rufin die freundlichsten Beziehungen zu Johannes, dem Oberhaupt der Christen der heiligen Stadt unterhalten; er wirkte als Presbyter in der Bischofskirche. Beide teilten die Sympathien für den Origenismus. Was im Klemensbrief stand, musste Johannes und seiner Kirche hochwillkommen sein. Jerusalem war durch das Interesse, das Konstantin und seine Mutter an den heiligen Stätten nahmen, aus seinem Winkeldasein hervorgehoben und in seinem Selbstbewusstsein gestärkt worden. Die Auffindung und Verehrung des hl. Kreuzes richteten volle Aufmerksamkeit auf Jerusalem. Schon 325 auf dem Konzil zu Nicaea hatte der Erzbischof die Loslösung von Caesarea angestrebt und, wenn auch nicht dies, so doch einen Ehrenvorrang anerkannt erhalten. 350 hatte er einen offenen Streit mit Caesarea aufzunehmen sich unterfangen. 431 sollte er eine Jurisdiktion über Antiochien anmelden und 451 tatsächlich die Stellung eines Patriarchen zuerkannt erhalten und damit eine Stellung gleichen Rangs mit Antiochien einnehmen und Caesarea sich unterstellen. All dies war der schliesslich erzielte Erfolg einer planmässigen, schon früh angelegten Politik. Während der Zeit der Anwesenheit des Rufin tat die Kirche ihr Bestes, um sich gegenüber Alexandrien und Antiochien zu behaupten. Gerade zuvor hatte Jerusalem mit Alexandrien heftigste Auseinandersetzungen durchgestanden. Jede Hilfe musste da willkommen sein. Auch eine lateinische Uebersetzung des Klemensbriefs konnte von Nutzen sein; zur Beeinflussung der nach Palästina strömenden und nach ihrer Rückkehr berichtenden Pilger wie zur Unterstützung für die vom alexandrinischen Patriarchen unter Druck gesetzten lateinischen Klöster Ägyptens. Dazu: Rufin, der sonst Bücher übersetzte, hatte hier einen Brief von der Länge eines Pamphlets übertragen; und zwar als eine

([25]) III. 66.

für sich stehende Schrift. Wie kam er zu diesem unüblichen Verfahren? War er dazu aufgefordert worden? Wenn irgendwo und - wann, ist es die letzte Zeit von Rufins Jerusalemer Aufenthalt, die den gegebenen Anlass für die Beschäftigung mit dem Klemensbrief abgibt. Ist das richtig, so liegt in der Uebertragung die früheste erhaltene Uebersetzungsarbeit Rufins vor. Zugleich ist sie die Brücke zu der nächsten von ihm vorgenommenen Uebersetzung. Denn der Klemensbrief ist seinem wesentlichen Inhalt nach eine Kirchenordnung ([26]) und so seinem Typus nach nicht unähnlich der Regel Basilius' des Grossen, die 397 das Interesse Rufins in Beschlag nahm. Es ist auch nicht das letzte Mal gewesen, dass er sich der Epistola Clementis annahm. So weist Paulinus von Nola in einem Brief aus dem Jahr 407 darauf hin, dass er für den Freund eine als Uebung im Griechischen vorgenommene Uebersetzung des Briefs angefertigt hat ([27]). Ob die Vorlage dieselbe war wie der von Rufin selbst für die Uebersetzung ausgewählte Text, wissen wir nicht; dies zumal es unsicher ist, ob der jetzt in den Handschriften der Pseudoklementinen vorliegende Text mit demjenigen gleichförmig ist, den der Aquileiate übertragen hatte ([28]). Ist das richtig gesehen, so gibt der Klemensbrief einen *Einblick* in die Anfänge der Uebersetzertätigkeit Rufins und erklärt sein Interesse an den Pseudoklementinen, einem Werk, für das doch die grossen Städte des Ostens und deren Umgebung die Szene abgeben, während Rom ganz im Hintergrund bleibt. Jerusalem, Caesarea, Tripolis, Antiochien sind die Wirkungsstätten des Petrus. Auch Simon, sein Widersacher treibt dort sein Wesen, mit dem Unterschied freilich, dass ein Aufritt in der hl. Stadt nicht berichtet ([29]) und so wohl als unpassend angesehen wird. Dass Simon nach Rom zieht oder vielmehr flüchtet, wird zwar gesagt, nichts aber verlautet darüber, ob er angekommen ist,

([26]) Vgl. Anm. 14. Oft wird die Ansicht vertreten, dass Kapp. 5-15 ein Einschub seien, wobei die Meinungen geteilt sind, ob der Zuwachs vor oder nach Rufin hinzugekommen sei; Rehm erklärt, dass der Stil auf weiten Strecken nicht demjenigen Rufins entspreche. Vgl. Anm. 28.

([27]) Paulinus von Nola nimmt in dem De Benedictionibus Patriarcharum vorangestellten Brief (Simonetti S. 189) darauf Bezug.

([28]) B. Rehm, Die Pseudoklementinen II (Berlin 1965).hat mehrfach seine Zweifel daran geäussert, dass die jetzt vorliegende Fassung der Uebersetzung entspricht, die Rufin vorgenommen hat: S. XIII ("in der erhaltenen Version"); S. LXXXV.

([29]) anders die Didaskalia, die nach VI.7f Simon in Jerusalem auftreten lässt.

geschweige denn, dass der Streit zwischen Petrus und Simon in Rom - eine Ueberlieferung, die doch schon Hippolyt bekannt war ([30]) - Erwähnung gefunden hätte ([31]).

Vielleicht kann man noch Bestimmteres sagen. Dasselbe olim, das für die Zeitbestimmung der Uebersetzung des Klemensbriefs gebraucht ist, wird von Rufin auch verwendet, als er sich in der Einleitung den Pseudoklementinen selbst zuwendet. Es wird durch die Angabe ergänzt, dass die Uebersetzung von Silvia veranlasst (injunxerat) und das vollendete Werk dem Gaudentius nun gleichsam als Erben der seitdem Verstorbenen in die Hand gelegt werde. Silvia, die Schwägerin des Flavius Rufinus, des magister equitum in Byzanz, war im Winter 394/5 in Jerusalem ([32]). Dies ist demnach die Zeit, auf die Rufin anspielt ([33]) - es wird kaum die Zeit der allerersten Kenntnisnahme des Romans, vielmehr der Aufnahme der Uebersetzungsplanung sein. Ist das richtig, so liegen zwischen dem Beginn und dem Abschluss im Jahre 407 ([34]) zwölf Jahre, eine Spanne, die Zeit für Rufins Rückblick auf mehrere Anläufe und Unterbrechungen durch andere Arbeiten (multas post moras) gibt.

Der Brief zeigt in der lateinischen Fassung nur geringfügige Aenderungen gegenüber dem griechischen Text ([35]). In der Einleitung zu den Pseudoklementinen kommt Rufin, wie wir wissen, wieder auf den Brief zu sprechen. Er tut es, indem er für das Tun des Klemens das unprägnante Wort "schreiben" (scribere) verwendet, obwohl es

([30]) Ref. VI 19f.

([31]) Rom brauchte umso weniger Zielpunkt der Darstellung zu sein, als gerade damals Reliquien des Petrus und Paulus von Rom in den Osten verbracht wurden (Sozomenos H.E. VIII.17).

([32]) E.D. HUNT, J. Th.St. N.S. XXIII (1972) S. 397ff.

([33]) Hunts eigene Ansicht, dass Rufin auf den Aufenthalt der Silvia in Brescia zu Beginn des neuen Jahrhunderts Bezug nimmt (S. 364f), gibt, abgesehen davon, dass ein solcher Aufenthalt nicht belegt ist, keinen Raum für die zweite von Rufin gemachte Angabe.

([34]) Hammond S. 428.

([35]) Es geht nur um die im Zusammenhang belangvollen Stellen in Kap. 1f und 19f. Kap 2.4 (a domino mihi datam), 19.1 (ingenti verecundia fatigatum), 19.2 (quique in praedicationibus meis verborum fuerit ordo et actuum) enthaltenen Ausführungen des griechischen Textes. Dagegen gibt die Hinzufügung von soli in 2.2. eine polemische Akzentuierung und der Ersatz von τοῦ διδάσκοντος καθέδραν durch cathedram meam könnte eine grössere Machtfülle implizieren. Die Hinzufügung von totius in 2.1. weist nicht auf die universale Kirche sondern auf die in allen ihren Elementen versammelte Ortskirche hin.

sich doch tatsächlich um die pflichtschuldige Erstattung einer Meldung handelt. Sollten sich auch in anderer Hinsicht die Gesichtswinkel verschoben haben?

Das führt zu dem dritten in der Einleitung angerührten Problem, dem Bild von der Ordnung der Kirche Roms, das gegen Schluss der Adresse an Gaudentius skizziert wird. Rufin hebt hervor, dass das, was er vorträgt, nicht eine Theorie ist, die er sich selbst gebildet hat sondern eine Anschauung, die ihm nahe gebracht worden ist: accepimus rationem. Nachdem er diese Ansicht wiedergegeben hat, schliesst er mit: verum videbitur. Anfang und Ende der Ausführung gehen miteinander: es ist eine fremde Meinung, die Rufin aufgenommen, ja sich zueigen gemacht hat, ohne doch, wie die Formulierung anzeigt, ein Element der Unsicherheit auszuschliessen. Dazu stellt sich die Frage, warum er überhaupt diese Auffassung vorträgt, da er doch den Brief des Klemens nicht wiedergibt und die Ansicht für die Erklärung der Rekognitionen von geringem oder gar keinem Wert ist. Etwas muss hinter der Angabe stehen. Was ist es?

Zunächst: um welche Ansicht handelt es sich? Linus und Anenklet waren, so trägt Rufin vor, Bischöfe in Rom zu Lebzeiten des Petrus, während Klemens von diesem zum Nachfolger bestallt wurde. Es ist also eine mit Linus beginnende Bischofsliste, die sich mit den Angaben des Klemensbriefs, in dem Linus und Anenkletus ganz fehlen, stösst und zum Ausgleich zu bringen war. Die Existenz dieser Liste ist durch Irenaeus bekannt. Es ist eine Liste von zwölf Namen, mit Linus und (Anen) kletus beginnend und in der Gegenwart (νῦν) dessen, der sie anfertigte, endend (36). Die Liste, die Irenaeus nicht aufgestellt sondern übernommen hat, reicht, jedenfalls in Teilen (37), in noch ältere Zeit zurück. Aber auch die andere Auffassung ist bekannt und alt: Tertullian (38) und Hieronymus (39) sehen Klemens als den direkten Nachfolger Petri, ohne Linus und Anenklet überhaupt zu erwähnen. Offensichtlich ist die in der Einleitung vorgetragene Auffassung ein Versuch, hier Ordnung und

(36) zitiert von Euseb H.E.V. 6.
(37) s. Augustinianum XXXI (1990) S. 70f.
(38) De Praescr. heret. 32.
(39) Vir. ill. 15.

Klarheit herzustellen und dies nicht durch Ausschliessung einer der beiden Ansichten sondern durch deren Ausgleich zu erreichen. Eine andere Weise, die verschiedenen Daten zu verbinden, liegt in der Apostolischen Konstitution vor. Dort heisst es: Linus wurde von Paulus zum Nachfolger, Klemens nach dessen Tod von Petrus eingesetzt (40). Der von Rufin vorgetragene Ausgleich findet sich auch im Liber Pontificalis (41). Rufin dürfte demnach nicht eine Winkelmeinung sondern ein in Rom bereits geläufiges und als gültig angesehenes Geschichtsbild wiedergeben. Dass er selbst die Schwierigkeit dieser Erklärung klar erkannte, erhellt daraus, dass er die Stelle bei Euseb, wo dieser davon spricht, dass Petrus vor Linus und Anenklet sein Ende gefunden hat, in seiner Uebersetzung kurzerhand übergeht (42).

Lässt man die Liste bei Irenaeus auf sich wirken, so ist man geneigt, in den aufgereihten Namen die Nachfolger des Petrus zu sehen; und zwar von Anfang an. Linus folgt danach auf Petrus. Freilich, es handelt sich um eine reine Namenliste ohne nähere Erläuterung. Das ermöglicht es, die Erklärung zu geben, die Rufin vorträgt. Ist sie aber wahrscheinlich?

Dazu: gab es in Rom einen Bischof neben Petrus, so sollte man erwarten, dass auch späterhin ein *duo* existierte: ein Bischof und ein anderer, der diesem übergeordnet die Leitung ausübte. Das aber war nie der Fall und wird von Rufin auch nicht impliziert. Statt dessen macht er Angaben, die es ermöglichen, der Sache näher zu treten. Rufin nennt Klemens den successor cathedrae et doctrinae - eine Doppelformulierung, wie sie für ihn typisch ist - des Petrus und wiederholt dies, indem er von der sedes docendi spricht. Das sind Worte, die Rufin in dem von ihm gewählten Rahmen verwendet, bei deren Wahl er also frei war. Es sind geläufige Formulierungen, bei denen allerdings die Betonung gerade des Lehramtes beachtenswert ist. Dazwischen aber steht die Angabe, die Rufin nicht von sich aus macht sondern die ihm übermittelt worden ist (43). Wir erfahren, dass Linus und Anenklet als episcopi bezeichnet wurden, während Petrus das officium apostolatus ausübte. Der letztere Terminus wird für

(40) VII. 46.
(41) ed. L. Duchesne I. 118; vgl. W. Ullmann, J.Th. St. N.S. XI (1960) S. 301.
(42) H.E. III. 2 (Schwartz I.189).
(43) Sie zeigt so weniger einen Rufinian touch of imagination (so Ullmann a.a.O.) als viel mehr zielbewusste römische Spitzfindigkeit an.

Klemens nicht verwendet, er war auch für Petrus allein unzureichend und konnte nur als geeignet erscheinen, wenn man an die beiden Gründer der römischen Gemeinde dachte und sie als alle Zwölf vertretend ansah. Es handelt sich also um einen Versuch, notdürftig eine Erklärung zu geben, eine Brücke zu bauen zwischen den verschiedenen Angaben über die ersten Amtsträger in Rom.

Klemens' Tätigkeit wird einmal durch cathedra, dann durch sedes bezeichnet. Sedes ist gleichsam die Christianisierung der cathedra, des kaiserlichen Beamtenthrons, der den Abstand zwischen dem Repräsentanten des Kaisers und dessen Subjekten durch Stufen, die zu dem thronartigen Sitzgestell führen, sinnfällig zum Ausdruck bringt, während sedes der einfache mit reinem Leinen bezogene Klappstuhl ist ([44]). Hier sind die Termini apostolica und sedes noch getrennt von einander in verschiedenen Sätzen verwendet, während sie alsbald in eine Verbindung eintreten sollten und in dieser Form offizielle Nomenklatur wurden. Es sind Begriffe, die erst im letzten Drittel des vierten Jahrhunderts in den Vordergrund treten ([45]). Es sind Angaben, die Rufin gemacht worden sind, Einstellungen über die Frühgeschichte des päpstlichen Stuhls ausdrückend, die damals in Rom umliefen, von denen wir aber zuerst durch den Rückkehrer Rufin erfahren. Wenn irgendwo ist in seinem Anschreiben an Gaudentius der Rechtstitel des Papsttums zum deutlichen, ja zum ersten Ausdruck gekommen ([46]).

Es ist derselbe Rufin, der zuvor den an Jakobus gerichteten Brief des Klemens übersetzt hatte, einen Brief, der als Instrument einer selbständigen, auch Rom gegenüber unabhängigen Kirchenpolitik Jerusalems dienlich war. Man hat diesen Brief als das "bei weitem bedeutendste Stück der pseudoklementinischen Literatur" ([47]) bezeichnet. Das ist richtig. Für den Gang der Kirchengeschichte ist aber noch bedeutender das Anschreiben Rufins an Gaudentius, mit

([44]) E. Stommel, Münchener Th. Zeitschr. III (1951) S. 28ff.

([45]) Erster Beleg aus der Zeit des Damasus; P. Batiffol, Riv. de arch. crist. II (1925) S. 99ff und vgl. Ullmann S. 315f.

([46]) Ullmann hatte in seiner bedeutenden Untersuchung (s. Anm. 41) gemeint, dass der Klemensbrief selbst, dessen Urform nach Rom weise, schon einen solchen Rechtstitel enthalte und darin die Bedeutung der Schrift gesehen, dabei jedoch die Vorrangstellung des Jakobus ausser Betracht gelassen.

([47]) A. Brüll, Th. Quartalschr. LXXIII (1891) S. 589.

dem er seine Uebersetzung der Pseudoklementinen einleitet. Denn in dieser Praefatio distanziert er sich einmal vom Klemensbrief und nimmt diesem sodann durch seine Interpretation den für Rom gefährlichen Charakter. Gleichzeitig macht er sich die gerade jetzt in Rom in Umlauf gesetzten Ansprüche zueigen. Es ist kein Zweifel, der Brief an Gaudentius drückt die Kehrtwendung Rufins aus, er ist seine *kaum verhüllte retractatio*. So gesehen ist er nicht nur ein persönliches Dokument sondern Ausdruck einer Einstellung, die Geschichte machen sollte. Er ist der wohl erste Beleg für den päpstlichen Universalanspruch.

Ernst Bammel

L'INTRODUZIONE DI RUFINO ALLE "RECOGNITIONES CLEMENTINAE"

Le traduzioni compiute da Rufino comprendono opere di autori famosi, che rispecchiano le tendenze dominanti del cristianesimo del tempo: Eusebio, Basilio, Gregorio Nazianzeno, Origene. Ma perché tradurre le "Pseudoclementine", un'opera allora completamente sconosciuta in Occidente? Si tratta infatti di una cospicua raccolta di scritti, la cui traduzione richiese molto tempo. Come mai Rufino, già anziano, e che lamentava gli acciacchi della vecchiaia (minus promptos et... tardos, dice nella sua prefazione), quando effettuò e concluse il lavoro, si addossava tanta fatica? Quale motivo l'ha fatto decidere ad intraprendere tale lavoro?

La traduzione è la più lunga fatta da Rufino e sta accanto alla *Storia della Chiesa* di Eusebio, al *Commento alla lettera ai Romani* di Origene.

Oltrettutto gli costò un lavoro di depurazione dalle eresie che vi si erano infiltrate; compito supplementare che un traduttore si assume solo, è da credere, quando ritiene che l'opera meriti grande considerazione. Da notare infine, che si era proposto di offrire una traduzione il più rigorosa possibile, sacrificando persino l'eleganza dello stile, fatto confermato da Uhlhorn, che controllò i passi, ove era possibile.

Si sottopose quindi ad un compito imponente, difficile e di sacrificio. Ma ne valeva la pena per un'opera di carattere così diverso, da tutte quelle cui aveva messo mano in precedenza.

Altri già si occuparono dell'argomento e ne iniziarono la traduzione. Paolino da Nola fa cenno in una sua lettera a Rufino di questa intenzione, e Gennadio sostiene di conoscere una edizione "ab alio translata". Ciò era avvenuto solo perché Rufino aveva richiamato l'attenzione su questo testo.

Certamente il contenuto, un romanzo su una storia familiare movimentata, con lieto fine, poteva incontrare l'interesse delle signore, con le quali Rufino aveva rapporti e dalle quali dipendeva finanziariamente, piuttosto che pesanti opere teologiche. Ma basta ciò per spiegare l'impresa?

Rufino nella introduzione diretta a Gaudenzio ci offre qualche indicazione o indirizzo? Si nota che la prefazione alle Pseudoclementine è una fra le più lunghe delle opere di Rufino. Dopo la *captatio benevolentiae* indirizzata al committente dell'opera, essa viene come posta in un vasto scenario: Oriente ed Occidente s'incontrano. Il primo offre molto; anzi quanto è degno di essere menzionato proviene dall'Oriente. Ma l'Occidente non è del tutto sprovvisto, riceve, anche se con grande sforzo, ed il risultato è che l'Occidente riesce a decifrare una nascosta saggezza. Oriente ed Occidente si incontrano anche in Clemente, l'eroe del romanzo, il quale si dichiara fieramente romano e, partito per l'Oriente, si dedica al servizio di Pietro scrivendogli in greco i suoi discorsi. I due mondi si incontrano anche in Rufino, il quale traducendo dal greco rendeva comprensibile, attraverso la chiarezza della lingua latina, quella sapienza.

Questa prima affermazione dovrebbe rendere curioso il lettore. Rufino

espone con linguaggio brillante e limato, dimostrando quanto egli stesso tenesse alla traduzione. Ma segue qualcosa di più importante e preciso. Nella prefazione Rufino fa tre affermazioni: 1) una asserzione critico-letteraria; 2) una indicazione sulla *Epistola Clementis*; 3) una teoria sui primi inizi della diocesi romana. La seconda e la terza fanno della introduzione, un documento di storia ecclesiastica di prima categoria.

Dalla prima affermazione si ricava che Rufino è dell'opinione che le Clementine abbiano subito delle influenze da mano estranea. Come risulta dal *De adulteratione* egli sospetta che gli Eunomiani abbiano introdotto le loro dottrine nel testo. Egli era a conoscenza delle diverse trasmissioni del romanzo ed ha scelto per la traduzione delle *Recognitiones* un testo ritenuto corretto da Clemente stesso; e non avendo visto nemmeno in questo il testo integro, ha cercato di sanarlo attraverso omissioni. Il suo metodo dimostra un senso critico non comune in quel periodo, anche se lo storico moderno ha elaborato un'altra visione del divenire del testo.

Rufino, inoltre, separa la *Lettera di Clemente* a Giacomo dal complesso dell'opera, spiegando che sarebbe nata in tempo posteriore. Ciò non è da intendersi come affermazione di una sua origine apocrifa. Rufino è convinto della autenticità della lettera, per cui deve trattarsi di una sua successiva stesura. Ciò appare sicuramente logico. Le *Recognitiones* sono dichiarate relazioni eseguite da Clemente sui viaggi di Pietro. Ciò che indusse costui a scrivere il suo racconto precedette cronologicamente l'incarico alla successione descritta nella *Lettera di Clemente*. Non appartiene tuttavia allo stesso genere? Rufino non considera la *Lettera* come una falsificazione, ma asserisce che essa è di scarsa importanza per la comprensione delle *Pseudoclementine*.

Ciò non può essere giusto. La *Lettera* poteva essere sotto altri aspetti sgradita?

Rufino era tornato dall'Oriente come un uomo inseguito dai sospetti di Gerolamo. Erano accuse non del tutto credute a Roma, ma non furono prese alla leggera dal papa. Rufino era nella condizione di uno al quale doveva importare molto di fare sotto ogni aspetto un'ottima impressione e di fare quello che era gradito a coloro che lo ospitavano. Alla domanda se la lettera di Clemente fosse una lettura gradita, la risposta non è molto facile. Clemente riferisce del suo incarico da parte di Pietro: viene citata la parola chiave di *Matteo* 16, 18-19 e la citazione è una delle prime prove della sua utilizzazione nel diritto canonico. Trovare questo chiaramente espresso doveva essere gradito a Roma.

La lettera viene completata con una specie di ordinamento ecclesiastico, una disposizione per Clemente come la potrebbe aver ricevuta ogni altro vescovo. Ciò dà alla parola chiave un senso generale non riferito a Roma ed al papato. Tuttavia la relazione sull'incarico di Clemente non è diretta a chiese dipendenti da Roma, ma ad una persona che viene chiamata non solo cortesemente "mio signore", ma viene denominata "signore" ed al cui carattere di "episcopus episcoporum" viene dato rilievo, anzi già nella prima frase viene messo in evidenza come "regens" su tutte le chiese, dovunque esse si trovino ("ubique"). E' Giacomo. La *Lettera* è una relazione - non si può chiamarla diversamente - ad un superiore, non una comunicazione ad una persona di pari condizione o ad un inferiore. L'onore che Roma, almeno più tardi, reclamò per sé, qui viene attribuito naturalmente e

senza riserve a Gerusalemme. Certo, Clemente viene insediato da Pietro come successore, ma questa è una successione nella "cathedra docendi", differente dalla guida della chiesa universale, che si può chiamare "facultas gubernandi", che è e rimane riservata ovviamente a Giacomo. A lui deve essere sottoposta ogni decisione.

Tornato da Gerusalemme nel 397, Rufino si era fermato a Roma sino al 399. Nientemeno che Eduard Schwartz aveva enunciato la tesi che Rufino avesse tradotto durante questo periodo la *Epistola Clementis*; e lo avrebbe fatto per "fare un piacere a papa Siricio che gli era benevolo".

Sono indicati un periodo delimitato e persino un motivo per la stesura. Può lo storico desiderare di più? Tuttavia si pongono delle domande. Possiamo accettare veramente che Siricio, il quale emanò le prime decretali e che per questo non a torto viene chiamato il "primo papa", abbia letto con piacere la *Epistola Clementis*? Non contiene essa forse una immagine di governo della chiesa del tutto contraria a quella alla quale Roma ambiva? La traduzione e la pubblicazione della lettera in questo luogo ed in questo periodo erano veramente il miglior modo per affermarsi e guadagnarsi la benevolenza del papa? Se fosse stato così, perché la lettera non fu di nuovo pubblicata ed aggiunta alla grande opera quando apparve l'edizione delle *Recognitiones*?

Dopo l'assunzione del governo da parte di Anastasio I nel novembre 399, Rufino dovette lasciare Roma. Il nuovo papa dichiarò nella lettera a Giovanni di Gerusalemme, destinata alla pubblicazione, che non gl'interessava affatto sapere cosa facesse e dove si trovasse Rufino - lo trattava come se fosse morto. Furono necessari sforzi intensi da parte degli amici di Rufino per creare sotto il suo successore, Innocente I, delle condizioni sopportabili. Era un periodo in cui Rufino doveva avere molta attenzione. Forse la sua opera sulle *Pseudoclementine* dimostra che lui era disposto a fare questo. Entrambi gli scritti, le *Omelie* e le *Recognitiones*, gli erano ben noti. Egli aveva una sua ragione, indicata nella prefazione, per preferire queste ultime. Ma non può essere casuale il fatto che questa risultava la versione meno sconveniente per Roma. Per citare solo un esempio: secondo le *Omelie* Pietro nomina successore a Cesarea, senza alcuna limitazione, Zaccheo; secondo le *Recognitiones* diventa solamente vescovo di questa città. Non era certo il momento di buttare olio sul fuoco con una nuova pubblicazione dell'*Epistola Clementis*.

Infatti Rufino dice nella introduzione di aver tradotto *olim* la lettera di Clemente; non dice ieri o poco tempo fa, ma "un tempo". Questo fa pensare ad una lunga distanza temporale e rende impossibile non prendere in considerazione il periodo anteriore al soggiorno romano di Rufino.

A Gerusalemme Rufino aveva intrattenuto dei rapporti con Giovanni, la guida dei cristiani della città santa; egli operava come presbitero nella chiesa vescovile. Entrambi ebbero simpatia per l'origenismo. Quanto scritto nella lettera di Clemente doveva essere molto gradito a Giovanni ed alla sua chiesa: il rafforzamento e la nobilitazione di Gerusalemme grazie all'interesse per i luoghi santi ed il ritrovamento della croce di Gesù.

Nel 325 al concilio di Nicea l'arcivescovo aveva tentato il distacco da Cesarea, e se non l'ottenne, gli veniva riconosciuto comunque un primato d'onore. Nel 350 aveva osato intraprendere una pubblica lite con Cesarea. Nel 431 Antiochia sarà unita alla giurisdizione di Gerusalemme e nel 451 verrà conferito alla sede il grado di patriarcato, come già Antiochia, sottomettendo Cesarea.

Ai tempi di Rufino la chiesa di Gerusalemme si sforzò di affermarsi nei confronti di Alessandria ed Antiochia, anche a costo di fortissimi contrasti soprattutto con Alessandria. Perciò anche una traduzione latina della lettera di Clemente poteva essere utile per influenzare i pellegrini che affluivano in Palestina ed inoltre per sostenere i monasteri latini dell'Egitto messi sotto pressione dal patriarca di Alessandria.

Perché Rufino, che di solito traduceva libri, si era adeguato a tradurre un libello come uno scritto a se stante? Chi l'aveva invitato? E' proprio l'ultimo periodo del soggiorno di Rufino a Gerusalemme che presenta l'occasione ideale per occuparsi della lettera di Clemente.

Se ciò è vero, questo si presenta come il primo lavoro di traduzione di Rufino conservatoci; però rappresenta pure un ponte verso la prossima traduzione. Poiché la lettera di Clemente è per il suo contenuto essenziale un ordinamento ecclesiastico, esso è tipologicamente simile alla *Regola* di Basilio il grande verso cui, proprio nel 397, Rufino rivolge il suo interesse.

Peraltro non fu l'ultima volta che si occupò dell'*Epistola Clementis*; Paolino da Nola accenna ad una traduzione del testo, che non sappiamo se fosse lo stesso scelto da Rufino per la sua traduzione; anche perché rimane incerto se il testo ora esistente nei manoscritti delle *Pseudoclementine* corrisponda a quello tradotto dall'aquileiese. Se così è, la lettera di Clemente offre un quadro sugli inizi dell'attività di traduttore di Rufino e spiega il suo interesse per le *Pseudoclementine*, un'opera che mette in scena le grandi città dell'Oriente ed il loro ambiente, mentre Roma è posta in secondo piano.

Gerusalemme, Cesarea, Tripoli, Antiochia sono i luoghi dell'attività di Pietro. Anche Simon, il suo avversario, agisce là, con la differenza che non viene riferita la sua presenza nella città santa e quindi viene considerata inopportuna. E' detto che Simon fugge a Roma, ma non si dice se vi è arrivato né v'è cenno delle liti con Pietro, cosa peraltro nota anche ad Ippolito.

A proposito di "olim", con cui indica il tempo della datazione della traduzione della Lettera a Clemente, viene adoperato da Rufino nella introduzione delle *Pseudoclementine* stesse. Inoltre l'indicazione che la traduzione fu commissionata da Silvia ("iniunxerat") e che il lavoro concluso viene consegnato a Gaudenzio, erede della stessa nel frattempo defunta. Silvia, cognata di Flavius Rufinus,"magister equitum" a Bisanzio, nell'inverno del 394-395 si trovava a Gerusalemme. E' questo il periodo a cui Rufino allude e non semplicemente della prima conoscenza del romanzo, quanto piuttosto del periodo iniziale della ideazione della traduzione. Se è così tra l'inizio e la fine - anno 407 - ci sono 12 anni, un intervallo che lascia tempo per uno sguardo retrospettivo di Rufino su parecchi avvii ed interruzioni dovuti ad altri lavori, "multas post moras".

Nella sua stesura latina la lettera ha insignificanti variazioni rispetto al testo greco. Nell'introduzione alle *Pseudoclementine* Rufino parla nuovamente della lettera; lo fa adoperando per il lavoro di Clemente il termine poco pregnante di "scribere", sebbene si tratti effettivamente di una comunicazione dovuta.

Erano cambiate le prospettive?

E' il terzo problema postoci nell'introduzione: il quadro dell'ordinamento della chiesa di Roma schematizzato verso la fine della lettera a Gaudenzio.

Rufino sottolinea che la sua esposizione non è una teoria da lui creata, ma qualcosa che gli è stato fatto capire: "accepimus rationem".

Dopo aver espressa tale opinione conclude con un : "verum videbitur". Inizio e fine della esposizione concordano. E' una opinione estranea quella esposta da Rufino, di cui si è appropriato, senza tuttavia escludere l'elemento dell'incertezza.

Ci domandiamo allora perché Rufino riferisca tale opinione dal momento che non ripropone la lettera di Clemente e l'opinione per la spiegazione delle *Recognitiones* è di minimo o nessun valore. Qualcosa deve nascondersi dietro questa indicazione.

Anzitutto di quale opinione si tratta? Lino ed Anacleto, a quanto riferisce Rufino, erano vescovi in Roma ai tempi di Pietro, mentre Clemente fu nominato successore da questi. Quindi abbiamo una lista di vescovi iniziante con Lino, che si scontra con le dichiarazioni della lettera di Clemente, nella quale Lino ed Anacleto, mancano del tutto.

L'esistenza di questa lista è nota attraverso Ireneo. Si tratta di una lista di 12 nomi iniziante con Lino ed (Ana)Cleto e terminante al tempo del compilatore. La lista che Ireneo ha adottato, risale a tempi precedenti. Ma anche l'altra interpretazione è nota e vecchia. Tertulliano e Gerolamo vedono in Clemente il diretto successore di Pietro, e non menzionano neppure Lino e Anacleto.

Evidentemente l'interpretazione illustrata nell'introduzione è un tentativo di dare ordine e chiarezza e di raggiungere ciò non tramite l'esclusione di una delle due opinioni bensì attraverso un loro accordo. Un altro modo di collegare i diversi dati è presente nella *Costituzione Apostolica*. Là si dice: Lino fu nominato successore da Paolo, Clemente, dopo la morte di questo, da Pietro.

Questo compromesso esposto da Rufino si trova anche nel *Liber Pontificalis*. Rufino quindi riporterebbe non una opinione isolata, ma un quadro storico già corrente e considerato valido a Roma. Che Rufino riconoscesse la difficoltà di questa spiegazione, risulta chiaro dal fatto che tralascia addirittura nella sua traduzione di Eusebio il punto in cui dice che Pietro ha cessato di vivere prima di Lino ed Anacleto.

Per l'influenza dell'elenco di Ireneo, si è propensi a vedere nei nomi elencati i successori di Pietro; cioè dall'inizio. Quindi Lino succede a Pietro. Certo si tratta di un elenco di nomi senza alcun commento. Ciò rende possibile l'interpretazione proposta da Rufino, ma è essa probabile? Inoltre se ci fosse stato un vescovo a Roma accanto a Pietro ci si dovrebbe aspettare che anche in seguito avrebbe dovuto sussistere un duo, cioè un vescovo ed un altro, preposto a questo che esercitava il governo. Un caso che non s'è mai verificato e che Rufino neppure prende in considerazione. Invece suggerisce utili indicazioni. Egli chiama Clemente "successor cathedrae et doctrinae" di Pietro - una formulazione doppia per lui - e ribadisce il concetto parlando di "sedes docendi". Parole che Rufino usa liberamente nell'ambito da lui scelto, formule usuali nelle quali però si pone l'accento sul "munus docendi". E' probabile che non si tratti di una invenzione di Rufino, ma di una tradizione da lui registrata.

Veniamo a sapere che Lino ed Anacleto venivano indicati come "episcopi", mentre Pietro esercitava l'"officium apostolatus". L'ultimo termine non viene usato per Clemente, era insufficiente anche per il solo Pietro, e

poteva sembrare adatto solo pensando ai due fondatori della comunità romana, considerandoli rappresentanti di tutti i dodici.

Si tratta quindi di un tentativo di dare una spiegazione e di trovare un accordo fra le diverse tradizioni riguardanti i capi della comunità cristiana di Roma.

L'attività di Clemente è indicata anzitutto con il termine "cathedra" e poi con "sedes" che è l'espressione per così dire cristianizzata di "cathedra" cui veniva attribuito il significato del trono del funzionario imperiale, e che con i gradini che portano ad essa, simile al trono, esprime la distanza tra il rappresentante dell'imperatore ed i suoi sudditi, mentre "sedes" è la semplice sedia pieghevole, rivestita di puro lino. Qui i termini "apostolica" e "sedes" sono usati distinti fra loro in contesti diversi, mentre presto sarebbero stati collegati in una nomenclatura ufficiale. Sono concetti che cominciano a diffondersi alla fine del quarto secolo. Affermazioni che riguardano in un certo senso la preistoria del papato, che allora circolavano in Roma e di cui tuttavia abbiamo notizia solo tramite Rufino dopo il suo ritorno. Proprio nella lettera a Gaudenzio il titolo giuridico del papato ha trovato la sua chiara, anzi, prima attestazione.

E' lo stesso Rufino che prima aveva tradotto la lettera di Clemente indirizzata a Giacomo, una lettera utile come strumento di una politica autonoma della chiesa di Gerusalemme, anche nei confronti di Roma. Questa lettera fu indicata, giustamente, come il "bei weitem bedeutendste Stück der pseudoklementinischen Literatur".

Per la storia della chiesa, tuttavia, è ancora più importante la lettera di Rufino a Gaudenzio, di prefazione alla *Pseudoclementine*. In tale prefazione Rufino si allontana dalla *Lettera* di Clemente da cui toglie poi, attraverso la sua interpretazione, il carattere pericoloso per la chiesa romana.

Nello stesso tempo fa proprie le pretese messe in circolazione in quegli anni a Roma.

Indubbiamente la lettera a Gaudenzio attesta la svolta di Rufino, è una sua "retractatio" molto dimessa. Non è solo quindi un documento personale, ma è attestazione di una opinione che doveva fare storia. Si tratta cioè del primo documento della pretesa universalità del papato.

Françoise Thelamon

"APÔTRES ET PROPHETES DE NOTRE TEMPS"
Les évêques et les moines présentés comme apôtres et prophètes contemporains dans l'Histoire ecclésiastique de Rufin

Dans cette histoire contemporaine de l'Eglise dont il traite ([1]), Rufin veut, à la suite d'Eusèbe, montrer que l'économie du salut se déploie dans le temps de l'histoire, depuis l'incarnation du Christ "jusqu'au temps présent" ([2]).

Ceux qui de par leur ministère ont la responsabilité de guider le peuple de Dieu, les évêques, ou ceux qui par leur spiritualité et la sainteté de leur vie se distinguent de la masse des chrétiens, les moines, sont dans l'Eglise contemporaine, les "apôtres ou prophètes de notre temps". Rufin décerne ce titre aux meilleurs d'entre eux, évêques ou moines, en dépit de la différence de leurs fonctions et de leur statut. Ils méritent cette identification quand ils parlent au nom de Dieu, accomplissent les mêmes miracles que les Apôtres, poursuivent la prédication de l'Evangile.

Des références scripturaires explicites ou implicites sont constantes pour justifier la comparaison jusqu'à l'identification; les prophètes et les apôtres constituent des modèles. La succession apostolique qui fonde la tradition de la foi dans son intégrité a pu être assumée dans les récentes décennies dont traite Rufin, tant par des évêques exemplaires, parfaits successeurs des Apôtres et qui parfois accomplissent les mêmes miracles qu'eux, que par des moines d'une orthodoxie sans faille alors même que certains évêques étaient tombés dans l'hérésie. Les uns et les autres poursuivent la mission des Apôtres. Ils peuvent aussi être perçus comme "prophètes de notre temps" ou plus largement encore comme la figure actuelle de

([1]) RUFIN, *Histoire ecclésiastique,* éd. Th. Mommsen, *GCS* 9, 2, Leipzig, 1903-1909, pp. 951-1040 (citée *HE*); *v.* F. THELAMON, *Païens et chrétiens au IVe siècle. L'apport de l'"Histoire ecclésiastique" de Rufin d'Aquilée,* coll. "Etudes augustiniennes", Paris, 1981 *(cité Païens et chrétiens).*

([2]) *HE, 2ème Préface* (p. 957): *usque ad praesens tempus;* v. F. THELAMON, "Rufin historien de son temps", *AAAd,* XXXI, 1987, pp. 41-59; EUSEBE, *Histoire ecclésiastique,* I, 1, 1 (éd. G. Bardy, Paris, *SC* 31, 1952 (1978), p. 3) indique qu'il faut traiter "les temps écoulés depuis notre Sauveur jusqu'à nous".

l'*homo Dei*: c'est le cas de tous ceux en qui la *uirtus Dei* se manifeste de façon évidente par la parole et les actes.

Aux disciples qui cheminent avec lui vers Emmaüs, Jésus "commençant par Moïse et parcourant tous les Prophètes, ... interpréta dans toutes les Ecritures ce qui le concernait ([3])". Pierre après la Pentecôte fait de même et explique que le comportement des Apôtres est conforme à ce qu'a dit le prophète Joël ([4]). Les Ecritures, Ancien et Nouveau Testament, peuvent aussi fournir des modèles de personnages ou de situations pour éclairer l'histoire récente de l'Eglise. Il nous semble que Rufin a trouvé dans les Ecritures des clefs et des modèles pour comprendre le temps présent ou l'histoire récente. Présenter les meilleurs défenseurs de la foi dans les dernières décennies comme des apôtres ou des prophètes contemporains nous paraît plus qu'un procédé hagiographique, un moyen d'inscrire l'histoire de l'Eglise dans la continuité des Ecritures, dans le temps du salut.

Eusèbe commence son *Histoire ecclésiastique* par la liste des sujets qui en définissent le contenu; il mentionne en premier: "Les successions des saints apôtres" ([5]) - et il insiste à plusieurs reprises sur l'importance de cette continuité ([6]), qui constitue la trame du temps de l'Eglise défini comme "les temps écoulés depuis notre Sauveur jusqu'à nous ([7])". Inscrits dans la *diadochè*, les évêques, successeurs des apôtres, sont donc de par leur fonction les "apôtres de notre temps", selon la formule de Rufin. Celui-ci qui, comme Eusèbe, n'omet pas d'indiquer régulièrement les successions épiscopales, décerne pourtant ce titre à des moines: en l'occurence à des

([3]) *Lc* 24, 27.
([4]) *Ac* 2, 16-36; 3, 22.
([5]) Eusèbe, *HE*, I, 1, 1, (p. 3): Τὰς τῶν αποστόλων διαδοχάς.
([6]) Cf. *HE*, I, 1, 4 (*ibid.*, p. 4); III, 3,3 (p. 99); et encore III, 4, 11 (p. 101): "A mesure que nous progresserons dans notre route, nous parlerons à propos de ce qui concerne, suivant les temps, la succession des apôtres". Il le fait régulièrement en indiquant les successions épiscopales, rappelant à l'occasion le rang de succession par rapport aux apôtres; ainsi, p. ex.: "Vers la douzième année du règne de Trajan..., le quatrième depuis les apôtres, Primus reçoit la charge des Alexandrins... Alexandre reçoit l'épiscopat à Rome, recevant le cinquième (rang de) succession depuis Pierre et Paul" (*HE*, IV, 1, 1, p. 160).
([7]) *HE*, I, 1, 1 (p.3).

moines d'Egypte orthodoxes, persécutés par l'évêque arien Lucius, qui occupe indûment le siège d'Alexandrie et se comporte comme un loup pour son troupeau ([8]). La qualité d'apôtre n'est par réservée aux seuls évêques, à la limite certains d'entre eux n'en sont pas dignes; Rufin désigne comme "Apôtres de notre temps" ceux qui, évêques ou moines, ont réellement poursuivi dans les dernières décennies la mission des Apôtres en transmettant la *doctrina apostolica*, continuant ainsi d'édifier l'Eglise ([9]). Ils sont caractérisés par un certain nombre de traits qui constituent un modèle. Ce sont: la capacité d'accomplir les mêmes miracles que les Apôtres, les *signa apostolica*; la constance dans les épreuves et la persécution, parfois jusqu'à la confession; l'orthodoxie de la foi; l'action d'évangélisation. La combinaison de ces éléments, au moins d'une partie d'entre eux, identifie un certain nombre d'acteurs de l'histoire de l'Eglise à ce modèle apostolique.

L'envoi en mission des Douze par Jésus constitue la référence implicite: "Ayant convoqué les Douze, il leur donna puissance et autorité sur tous les démons, avec le pouvoir de guérir les malades. Il les envoya proclamer le Royaume de Dieu et guérir ([10])". Ce sont ces miracles que le Christ a donné aux Douze le pouvoir d'accomplir, que Rufin appelle *signa apostolica*; il indique que certains personnages, dans l'histoire récente de l'Eglise, étaient capables de les accomplir. C'est le cas de Frumentius, le premier évêque d'Axoum, qui apparaît véritablement comme "l'Apôtre des Indiens" ([11]). Capturé par les barbares de l'*India ulterior* puis parvenu à de hautes fonctions, il fait d'abord en sorte que les marchands romains chrétiens puissent pratiquer librement leur religion, puis favorise un début de christianisation de la population locale: "Sous l'inspiration et à l'instigation de Dieu" souligne Rufin, "il agissait en tout avec le vif désir

([8]) *HE*, II, 3 (p. 1003): Athanase, au moment de sa mort, "interrogé à propos de son successeur, choisit Pierre qui avait partagé ses tribulations et qui avait été son compagnon. Mais Lucius, évêque de la faction arienne, accourut aussitôt, tel un loup vers une brebis"; l'expression "apôtres de notre temps" est appliquée aux moines en II, 4 (p. 1008).

([9]) Cf. CHROMACE, *Sermo* 11, 4 (éd. J. Lemarié et trad. H. Tardif, *SC* 154, Paris, 1969, p. 219): "L'Eglise n'eût pu venir au Christ autrement que par l'enseignement des Apôtres" (*doctrina apostolica*).

([10]) *Lc* 9, 1 = *Mt* 10, 1; cf. les miracles accomplis par les Apôtres dans *Ac* 2, 43; 5, 12; 5, 15-16; 9, 32-42.

([11]) *HE*, I, 9-10 (pp. 971-973; *v. Païens et chrétiens*, *pp. 37-83*.

que, dans ce pays, levât une moisson de chrétiens". De retour à Alexandrie, il fait connaître à Athanase les succès de cette première évangélisation et lui demande d'envoyer un évêque. Discernant qu'il est animé par l'esprit de Dieu, Athanase lui confère l'épiscopat et "lui ordonne de retourner, avec la grâce de Dieu, à l'endroit d'où il est venu". Et Rufin ajoute: "Dieu lui accorda, dit-on, la grâce de si grands pouvoirs qu'il accomplit des *signa apostolica* et qu'un nombre immense de Barbares fut converti à la foi". Le pouvoir d'accomplir les *signa apostolica* apparaît ici comme un véritable charisme de fonction qui va de pair avec le plein succès de l'évangélisation ([12]). Frumentius est bien un nouvel apôtre qui poursuit l'oeuvre entreprise autrefois par les Apôtres. Rufin avait en effet commencé son chapitre en faisant référence au "partage de la terre qui fut opéré par tirage au sort par les Apôtres pour prêcher la parole de Dieu" et il avait localisé le lieu de la mission de Frumentius par rapport aux régions évangélisées par Thomas, Matthieu et Barthélemy ([13]). *Signa apostolica* et action d'évangélisation caractérisent donc Frumentius; quant à l'orthodoxie de sa foi, elle est évidente; l'ordination par Athanase est une garantie. Enfin il avait d'abord fallu qu'il fut capturé par les Barbares pour qu'il devînt apôtre, sa foi et sa patience avaient ainsi été mises à l'épreuve. Il présente donc tous les caractères de l'apôtre.

C'est surtout par sa confession et son pouvoir d'accomplir les *signa apostolica* que Paphnuce, évêque égyptien qui participa au Concile de Nicée, est lui, parfaitement identifié aux Apôtres ([15]). Il répond tout à fait à cette définition de Paul: "Les traits distinctifs de l'apôtre, vous les avez vus se réaliser parmi vous: parfaite constance,

([12]) *Païens et chrétiens*, pp. 375-376.

([13]) Ce faisant, il faisait explicitement référence à la traduction qu'il avait faite du début du livre III de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe qui cite sa source: "C'est là ce qui est dit textuellement par Origène dans le troisième tome de *Commentaires surl a Genèse* (Eusèbe, *HE*, III, 1, 1-3, *SC* 31, p. 97).

([14]) Rufin ne semble pas connaître la lettre adressée par Constance aux souverains d'Axoum, en 356-7, pour qu'ils envoient Frumentius se présenter à Alexandrie à l'évêque Georges, parce qu'il a été élevé à épiscopat par "Athanase un homme chargé de tous les crimes" (dans Athanase, *Apologie à l'Empereur Constance*, éd. J.-M. Szymusiak, *SC* 56, Paris, 1958, pp. 124-125).

([15]) *HE*, I, 4 (p. 963); v. *Païens et chrétiens*, pp. 376-378; F. Thelamon, "Rituel aulique constantinien et signification symbolique d'une mutilation", dans *AAAd*, 2, 1972, pp. 295-317.

signes, prodiges et miracles ([16])". Cet homme qui a subi la persécution sous l'empereur Maximin, qui a eu l'oeil crevé et les tendons de la jambe gauche coupés, "possédait un don des miracles si puissant que les signes qu'il opérait n'étaient pas inférieurs à ceux que les Apôtres avaient autrefois accomplis". Et Rufin précise ici ce qu'il entend par *signa apostolica* en énumérant les miracles opérés par Paphnuce: "En effet, par sa seule parole, il chassait les démons et par sa seule prière, il guérissait les malades; on dit qu'il avait rendu la vue à des aveugles et qu'il avait remis sur pied des paralytiques". Il s'agit bien des miracles accomplis par les Apôtres reproduisant ceux du Christ lui-même ([17]). En décrivant les miracles qu'opérait Paphnuce, Rufin délimite bien la catégorie des *signa apostolica*, manifestation du charisme spéficique qui discerne l'apôtre et qui garantit l'orthodoxie de sa foi. Au concile de Nicée, Paphnuce fait partie de ces évêques confesseurs qui furent, selon Rufin, les plus fermes défenseurs de l'orthodoxie catholique contre Arius. Au concile de Tyr, il stigmatise la *perfidia* des évêques ariens, juges iniques et calomniateurs d'Athanase, et fait sortir de l'assemblée Maxime de Jérusalem, confesseur comme lui, en citant le Psaume 1: "Je ne supporterai pas que tu sièges dans l'assemblée des méchants et que tu entres ici avec ceux qui commettent le mal ([18])". Cette clairvoyance de la vérité, solidaire de la perte de son oeil charnel, fait de Paphnuce plus qu'un apôtre, un voyant, un prophète, un *homo Dei* ([19]).

Mais plus récemment, à sa génération - et Rufin les a connus ([20]) - d'autres "hommes de Dieu" se sont révélés les véritables "apôtres de notre temps", les véritables successeurs des Apôtres, face à

([16]) *II Co*, 12, 12.

([17]) Cf. *Mt* 8, 16; *v.* la réponse de Jésus aux envoyés de Jean-Baptiste: Mt 11, 5 = *Lc* 7, 22; *cf.* les miracles accomplis par les Apôtres: *Ac* 2, 43; 5, 12; 9, 32-42; *cf.* l'enseignement de Chromace d'Aquilée commentant les miracles accomplis par les Apôtres: "Ces oeuvres et ces miracles, les Apôtres, en effet, ne les faisaient pas en leur qualité d'hommes, mais en raison de la puissance divine" (*Sermo* 31, 1, *SC* 164, p. 145) et *Sermo* 1, 3 (*SC* 154, p. 127-8); *Sermo* 9, 2, 3 (*ibid.*, p. 199).

([18]) *HE*, I, 18 (p. 983); v. *Païens et chrétiens*; pp. 427-430.

([19]) *HE*, I, 4 (p. 963).

([20]) Rufin arriva à Alexandrie au printemps 373 au plus tard. Il décrit la cruauté et l'acharnement de Lucius à persécuter les catholiques, moines et vierges surtout, à Alexandrie et au désert (*HE*, II, 3, pp. 1003-1004), et témoigne: "Je parle de ce que j'ai vu en étant présent personnellement et je raconte ce qu'ont fait ceux

un évêque disqualifié par sa *perfidia* pour assumer la succession apostolique, ce sont les moines d'Egypte ([21]). Rufin montre qu'ils sont qualifiés par la stricte orthodoxie de leur foi, leur courage et leur patience dans la persécution, leur capacité à accomplir les *signa apostolica*: "En raison de la simplicité de leur vie et de la sincérité de leur coeur, ils accomplissaient des signes et des prodiges semblables à ceux des Apôtres ([22])"; et enfin par leur rôle dans l'évangélisation quand certains d'entre eux, associant un miracle particulièrement spectaculaire (la guérison par exorcisme d'une possédée, fille du prêtre païen du lieu) et la prédication de la foi en Jésus Christ, obtiennent la conversion des païens au milieu desquels ils avaient été relégués ([23]).

Et plus précisément, les exemples de miracles accomplis par ces moines que Rufin choisit de présenter dans l'*Histoire ecclésiastique* ([24]), entrent dans la catégorie des *signa apostolica*. Il s'agit d'abord de deux guérisons d'aveugles opérées par Macaire: la guérison d'un homme aveugle, que l'on peut comparer à la guérison de l'aveugle-né par Jésus ([25]), et la guérison de petits animaux aveugles, plus caractéristique du merveilleux propre à la littérature monastique du désert égyptien ([26]). Il s'agit ensuite de la guérison d'un homme aux membres desséchés par des moines anonymes persécutés

dont j'ai mérité d'être le compagnon dans la persécution" (*HE*, II, 4, p. 1005). Sur la vie de Rufin, *v.* F. THELAMON, *s.v. Rufin d'Aquilée*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. 89-90, Paris, 1988, col. 1107-1117 (avec bibliographie) et *EAD.*, "Rufino di Concordia o d'Aquileia", dans *La Chiesa concordiese (389-1989)*, I, *Concordia e la sua cattedrale*, Pordenone, 1989, pp. 67-79.

([21]) *HE*, II, 4 (pp. 1004-1008) et 8 (pp. 1013-1014).

([22]) *HE*, II, 8 (pp. 1013): *"Signa et prodigia apostolica simplicitate uitae et cordis sinceritate faciebant"*.

([23]) *HE*, II, 4 (pp. 1007-1008).

([24]) Par souci de brièveté, Rufin ne présente que quelques exemples appropriés, mais il fait explicitement allusion à son projet de rédaction de l'*Historia monachorum* qu'il réalisera peu après (vraisemblablement dès 404), à partir de l'original grec. Il ne redonne pas dans cet ouvrage les exemples déjà traités dans l'*Histoire ecclésiastique*.

([25]) *HE*, II, 4 (pp. 1005-1006); si riche que soit la typologie évangélique pour comprendre ce miracle, elle n'en épuise pas toute la signification que l'on peut enrichir en se référant aussi à la tradition égyptienne, *v. Païens et chrétiens*, pp. 379-386.

([26]) *HE*, II, 4 (pp. 1006-1007), la transposition du même type de miracle du monde humain au monde animal ouvre une autre perspective: celle de la sociabilité réconciliée d'Adam avant le péché et le Royaume à venir évoqué par les prophètes, p. ex *Ez* 34, 25: "Je conclurai avec eux une alliance de paix, je ferai disparaître du

qui "attendaient leurs assasins en priant (27)". Ce miracle entre dans la catégorie des guérisons de paralytique dont l'Evangile et les *Actes des Apôtres* présentent plusieurs exemples. Les références scripturaires sous-jacentes sont flagrantes; le texte évoque d'emblée la guérison du paralytique par Jésus (28) mais peut-être plus encore celle de l'impotent de la Belle Porte par Pierre (29). Il s'agit enfin de la délivrance d'une possédée par des moines déportés dans une île des marais du delta, qui reproduit divers exorcismes accomplis par Jésus: celui du possédé de la synagogue de Capharnaüm (30), celui des deux possédés chez les Gadaréniens (31). Ici, comme dans l'Evangile ou les *Actes des Apôtres*, le démon (*alias* le dieu local) est contraint de proclamer, par la bouche de la possédée, la divinité du Christ (32). Or c'est justement parce qu'ils proclament cette divnité que ces moines sont persécutés. Ils méritent bien ce titre d'"Apôtres de notre temps" que Rufin leur décerne: les*mirabilia* qu'ils accomplissent reproduisent ceux des Douze dont il est dit: "Ils chassaient beaucoup de démons et faisaient des onctions d'huile à de nombreux malades (33)". La conversion des païens confirme enfin leur identification aux Apôtres, car comme eux, ils vont "proclamer le Royaume de Dieu et guérir (34)". L'orthodoxie de leur foi leur vaut une cruelle persécution qu'ils subissent sans faillir avec courage et patience; comme Paphnuce, ce sont des confesseurs et des apôtres qui répondent exactement, eux aussi, à la définition de Paul: "Le traits distinctifs de l'apôtre vous les avez vus se réaliser parmi vous: parfaite constance, signes, prodiges et miracles (35)". Identifiés aux

pays les bêtes féroces. Ils habiteront en sécurité dans le désert", *cf. Is* 11, 6-9; 65, 25; *Os* 2, 20; *v. Païens et chrétiens*, pp. 385-391.

(27) *HE*, II, 4 (p. 1005); v. *Païens et chrétiens*, pp. 393-394.

(28) *Mt* 9, 6 = *Mc* 2, 1 = *Lc* 5, 24; *cf.* la guérison d'un infirme à la piscine de Bézatha: *Jn* 5, 8-9.

(29) *Ac* 3, 6: *cf.* la guérison du paralytique de Lydda: *Ac* 9, 34; et encore la guérison par Paul d'un homme perclus des pieds: *Ac* 14, 8-10.

(30) *Mc* 1, 23-24 = *Lc* 4, 33-34.

(31) *Mt* 8, 29 = *Mc* 5, 7 = *Lc* 8, 28.

(32) *Cf.* La femme possédée de Philippes qui proclame sur le passage de Paul et de Silas: "Ces gens-là sont des serviteurs du Dieu Très-Haut: ils nous annoncent la voie du salut" (*Ac* 16, 17).

(33) *Mc* 6, 13; c'est par une onction d'huile que les moines ont guéri le paralytique.

(34) *Lc* 9, 2.

(35) *II Co*, 12, 12.

Apôtres, identifiés aux confesseurs qui avaient souffert la persécution du fait des païens à la génération précédente, ces moines d'Egypte sont, dans l'*Histoire ecclésiastique*, les seuls qui, sans être évêques, ont le pouvoir d'accomplir les *signa apostolica*. Ce n'est pas dans leur cas un charisme de fonction qui manifeste la succession apostolique, mais le fruit et le signe de la perfection de leur vie, de la pureté de leur foi. De plus il se trouve qu'en face d'eux, l'évêque hérétique persécuteur ne saurait être considéré comme un authentique successeur des Apôtres. En refusant d'être consacré par lui, Moyse ce moine saracène qualifié, lui, par "ses mérites, ses pouvoirs et les miracles que Dieu accomplissait par lui ([36])", lui conteste cette qualité et la capacité de transmettre la succession des Apôtres. Cependant, dans le récit de Rufin, Lucius n'est pas stigmatisé comme mauvais apôtre, c'est Arius, son maître en *perfidia*, que Rufin identifie implicitement à Judas, l'apôtre félon, en relatant, après bien d'autres, sa mort honteuse ([37]). Le nom même de Lucius, en glissant de *Lukios* à *Lukos*; permettait d'exploiter la métaphore du loup et de l'identifier à ces "loups redoutables qui ne ménageront pas le troupeau ([38])", et c'est du troupeau, qu'émergent ceux qui sont dignes d'être considérés comme les apôtres du temps présent.

A la même époque, en Cappadoce, ce sont Basile et Grégoire qui assument la succession apostolique dont ils ont fait la règle de leur vie spirituelle et intellectuelle ([39]). Même si Rufin ne leur applique pas le nom d'"Apôtres de notre temps" comme il le fait pour les moines d'Egypte, même s'ils n'accomplissent pas les *signa apostolica*, ils présentent un nombre suffisant de traits pour être identifiés aux Apôtres. En outre Rufin construit le récit qu'il leur consacre à

([36]) *HE*, II, 6 (pp. 1011-1012). Dans le cas de Moyse, la consécration épiscopale qui l'inscrit dans la *diadochè* est une reconnaissance de son identification aux apôtres déjà manifeste.

([37]) *HE*, I, 14 (p. 979). Rufin ne fait pas référence au texte des *Ac* 1, 18 et ne souligne pas l'identification à Judas, mais elle était implicite et bien connue, *cf.* p. ex. AMBROISE, *De fide*, I, 19 (*PL* 16, 556 C): "Arius qui se vautre au milieu de ses entrailles répandues, pour que nous reconnaissions que sa perfidie fut semblable aussi à celle du traître Judas, lui qui fut condamné à un châtiment semblable"; *v.* en dernier lieu, Annik MARTIN, "Le fil d'Arius: 325-335", *RHE*, 84, 1989,2, pp. 297-333.

([38]) *Ac* 20, 29 déjà appliqué par Eusèbe aux hérétiques en général (*HE*, I, 1, 1, *SC* 31, p. 3).

([39]) *HE*, II, 9 (pp. 1014-1017); *v.* F. THELAMON, "Modèles de monachisme oriental selon Rufin d'Aquilée", dans *AAAd*, 12, 1977, pp. 323-352.

l'aide d'allusions ou de citations scripturaires qui visent à manifester qu'ils ont toute leur vie, chacun selon sa spritualité et son tempérament propres, réalisé les Ecritures et annoncé l'Evangile ([40]). Moines, ils manifestent leur enracinement dans la tradition apostolique non par le pouvoir d'accomplir des miracles mais par la qualité de leur ascèse intellectuelle et de leur méthode d'exégèse des Ecritures. Rufin y insiste en disant que, retirés dans un monastère "pendant treize ans, après avoir écarté tous les ouvrages des auteurs profanes grecs, ils se consacraient exclusivement aux livres de l'Ecriture Sainte et cherchaient à la comprendre, non d'après leurs propres présomptions, mais suivant les écrits et l'autorité des Anciens, et seulement de ceux dont il était établi qu'ils avaient reçu leur règle d'interprétation de la succession apostolique ([41])". C'est cette pratique de l'exégèse inscrite dans la succession apostolique qui garantit la tradition de la foi de docteur en docteur, l'orthodoxie et la richese de l'interprétation: "Discutant principalement les commentaires des Prophètes, ils recherchaient des trésors de sagesse et de science cachés dans des vases d'argile ([42])".

Apôtres, ils le sont encore par la suite: "appelés par un dessein divin à instruire les populations" ils le font de façon différente. Basile manifeste son zèle pour l'Evangile par la prédication dans les villes et les campagnes du Pont, attirant un grand nombre d'hommes et de femmes à la vie monastique: "si bien que sur un champ aride et inculte, on avait vu surgir une moisson féconde et une vigne abondante ([43])". Poursuivant dans le même registre, Rufin applique à Grégoire la parabole du semeur mais pour dire que lui "cultivait la bonne terre de son coeur" et il oppose à l'activité incessante et à l'efficacité organisatrice de Basile, le détachement exemplaire de Grégoire qui "prêchait à tous la parole de l'Apôtre: 'Je veux que

([40]) On peut considérer que ce chapitre est particulièrement hagiographique en ce sens que Rufin veut montrer que ces deux personnages d'une sainteté exemplaire incarnent, de façon complémentaire, deux modèles de vie monastique, selon deux voies possibles pour atteindre la vie parfaite, quitte à gauchir quelque peu les faits; *v. Païens et chrétiens*, pp. 441-442.

([41]) *HE*, II, 9 (p. 1014):

([42]) *Ibid.*, (p. 1015), *cf. II Cor* 4, 7.

([43]) *Ibid.*, *cf. Lc* 8,6-7.

vous soyez sans souci ([44]); le Seigneur est proche. N'ayez-souci de rien ([45]). Mais comme de bons serviteurs du Christ, ayez seulement souci de cela: quand le Seigneur reviendra-t-il des noces ?' ([46])". Et Rufin de conclure: "Ainsi la grâce, agissant de façon différente en chacun d'eux, accomplissait une oeuvre unique de perfection ([47])". Les résultats obtenus sont l'équivalent des miracles accomplis par d'autres.

Devenus évêques, ils ont souffert la persécution sous Valens et ont fait preuve de courage et de constance: Basile, frappé d'une sentence d'exil, comparaît devant le tribunal du Préfet et ne se laisse pas intimider par ses menaces de mort; Grégoire, à Nazianze, est affronté aux hérétiques, plus tard à Constantinople, en butte à la jalousie de ceux qui veulent consacrer un autre évêque, il se sacrifie par souci de l'intérêt de tous. Rufin alors lui prête les propos de Jonas: "Si cette tempête est venue à cause de moi, prenez-moi et jettez-moi à la mer et que pour vous cette pertubation cesse ([48])".

Rufin avait d'ailleurs ouvert le chapitre qu'il consacre à ces deux personnages particulièrement exemplaires en exaltant la fécondité de la Cappadoce: "Elle porta une moisson fort réjouissante de saints, elle produisit une vigne abondante d'hommes pieux, elle fit pousser aussi de jeunes plants d'olivier du Seigneur. Mais ces deux-ci surtout, comme les deux "fils de l'huile" se tenant à droite et à gauche du candélabre, rayonnaient à l'instar des deux luminaires du ciel ([49])". Rufin a recours à la métaphore de la prospérité agricole pour signifier la féconditâé spirituelle de la Cappadoce; Basile et Grégoire en ont été les instigateurs et ont véritablement, dans cette contrée, édifié le nouveau Temple qu'est l'Eglise. Aussi Rufin leur applique-t-il les éléments de la vision de Zacharie du chandelier et des deux oliviers, avec son interprétation: "Que signifient ces deux oliviers à droite du lampadaire et à sa gauche? ... Il dit: "Ce sont les deux Oints (fils de l'huile) qui se tiennent devant le Seigneur de toute la terre ([50])". Sont désignés ici Josué et Zorobabel chargés, après

([44]) *I Cor* 7, 32.
([45]) *Ph* 4, 5-6.
([46]) *Cf. Lc* 12, 36.
([47]) *Ibid.* (p. 1016): *Sic in utroque diuersa gratia unum opus perfectionis explebat.*
([48]) *Cf. Jon* 1, 12.
([49]) *Ibid.* (p. 1014): *cf. Ps* 128, 3; *Ps* 144, 12.
([50]) *Za* 4, 11-14. Les deux "fils de l'huile" sont ici Josué et Zorobabel, les deux

l'exil, de reconstruire le Temple. Puis Rufin enrichit cette évocation en associant les deux oliviers, les deux "fils de l'huile" et les deux luminaires du ciel, faisant alors écho au verset de l'Apocalypse: "J'enverrai mes deux témoins ... ce sont les deux oliviers et les deux flambeaux qui se tiennent devant le Maître de la terre ([51])", verset souvent appliqué aux apôtres Pierre et Paul, chargés d'édifier le nouveau Temple, c'est-à-dire l'Eglise. Comparer Basile et Grégoire aux deux oliviers, aux deux "fils de l'huile", aux deux astres du ciel revient à les identifier aux Apôtres et plus particulièrement à Pierre et à Paul.

Les Apôtres avaient été envoyés annoncer l'Evangile et avaient reçu pour pouvoir le faire la force de l'Esprit; Rufin montre que dans l'histoire toute récente de l'Eglise, cette mission a été poursuivie par des hommes qui ont converti des païens mais qui aussi ont défendu la foi catholique contre l'hérésie arienne: évêques ou moines, ce sont véritablement les "Apôtres de notre temps". Dans des conditions historiques différentes, ils continuent l'action des Apôtres et sont dotés des mêmes charismes qu'eux, quelles qu'en soient les manifestations. D'autres personnages - ou parfois les mêmes, sont identifiés aux Prophètes. Rufin a recours au type du prophète pour exalter tel ou tel personnage en qui il discerne des charismes, un comportement, des modalités d'action qui permettent la comparaison avec les prophètes ou plus largement avec les grands personnages de l'Ancien Testament. Qualifié pas sa foi orthodoxe, sa sainteté, la pratique du jeûne et de la prière, le personnage identifié aux Prophètes est d'abord "celui en qui Dieu parle" et dont la *uirtus* s'exprime par une parole efficace; elle peut s'exprimer en pouvoir d'accomplir des miracles. Des hommes de cette envergure *ex ordine prophetarum* ([52]), il y en avait parmi les pères de Nicée: des confesseurs rescapés des dernières persécutions ou de saints évêques dignes de leur être assimilés, tous "hommes de Dieu" et qui furent les plus farouches opposants d'Arius ([53]). Rufin utilise à plusieurs repri-

chefs de la communauté de retour après l'exil, qui ont reçu l'un l'onction sacerdotale, l'autre l'onction royale, et qui sont chargés de reconstruire le Temple.

([51]) *Ap* 11, 3-4.

([52]) *HE*, I, 5 (p. 963).

([53]) *HE*, I, 2 (p. 961) et 5 (p. 964); *v. Païens et chrétiens*, pp. 436-437.

ses le terme de *senex* (ou *senior*) pour désigner ces personnages comparables aux prophètes, en fonction de la représentation courante du prophète sous les traits d'un vieillard. C'est le cas à propos de l'évêque confesseur anonyme qui convertit un philosophe à Nicée, de Spyridon évêque chypriote et d'Alexandre d'Alexandrie. Il appelle également *senes* et *patres*, les moines déportés par Lucius et "arrachés à leur troupeau" ([54]). L'identification aux prophètes et l'identification aux Apôtres sont complémentaires pour mettre en évidence la permanence de la grâce de Dieu toujours à l'oeuvre dans le temps de l'histoire de l'Eglise. Ceci est bien explicité dans le prologue de l'*Historia monachorum*: "Je décris la conduite des saints et vénérables pères, montrant que, aujourd'hui encore, Dieu produit par leur entremise les mêmes effets qu'il a produits par les Prophètes et les Apôtres: car c'est le même Seigneur qui, aujourd'hui et toujours opère tout en tous (I *Co*, 12, 6)' ([55])".

C'est le cas de façon particulièrement manifeste de ce *senex in quo locutus est Deus*, évêque confesseur, anonyme, entièrement défini par sa *simplicitas* et tout imprégné de la *uirtus* de Dieu qui s'exprime par sa bouche en une parole efficace ([56]). Il mérite, comme Paphnuce, le titre d'*homo Dei*, ce titre d'*îs' Elohîm* qui fut d'abord donné au prophète en tant qu'instrument par lequel Dieu parle ([57]). C'est bien ce qu'il est en effet, comme le reconnaît son adversaire, un philosophe païen particulièrement habile dans l'art de la dialectique: *quidam insignis in arte dialectica.* En campant face à face ces deux personnages anonymes - et quelle que soit la vraisemblance de ces discussions qui auraient opposé évêques et philosophes païens au moment du concile de Nicée ([58]), Rufin met véritablement en scène la manifestation de la puissance de Dieu par la bouche de

([54]) L'évêque confesseur anonyme: I, 3 (p. 962 et 963); Spyridon: I, 5 (p. 962 et 964); Alexandre d'Alexandrie: I, 5 (p. 963); les moines d'Egypte déportés: II, 4 (p. 1007).

([55]) *Hist. Mon., Prol.*, 13 (trad. A.-J. Festugière, *Les Moines d'Orient*, Paris, 1964, IV, 1, p. 8).

([56]) *HE*, I, 3 (pp. 961-962); *v. Païens et chrétiens*, pp. 430-435.

([57]) *V.* J. Lindblom, *Prophecy in ancient Israël*, Oxford, 1962, p. 60 et *sq.* et R. Hallevy, "Man of god", *JNES*, XVII, 1958, pp. 237-244.

([58]) M. Jugie, "La dispute des philosophes païens avec les Pères de Nicée", dans *Echos d'Orient*, 24, 1925, pp. 403-410; E. Boularand, *L'hérésie d'Arius et la "foi" de Nicée*, Paris, 1972, p. 214.

son porte-parole. Celui-ci proclame sa foi et le philosophe "frappé de stupeur par la force de ces propos" est entièrement subjugué et adhère à cette foi, expliquant: "Quand, au lieu de mots, la puissance procéda de la bouche de celui qui parlait, à cette puissance les mots ne purent résister et un homme ne put s'opposer à Dieu (59)".

C'est sa foi "en Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié" (= I *Co*, 2, 2), comme le dit expressément Rufin, que proclame ce personnage, ce qui l'identifie également aux Apôtres. Commentant le même verset de la *Ière Epître aux Corinthiens*, Jean Chrysostome insiste sur le fait que les Apôtres étaient des hommes simples, sans instruction, dépourvus d'éloquence et qui ne persuadaient pas par des syllogismes mais proclamaient le Christ crucifié (60); cette description s'applique tout à fait au personnage mis en scène par Rufin. On peut, par exemple, le comparer à Etienne "homme rempli de foi et de l'Esprit Saint" qui réduit au silence ses contradicteurs car "ils n'étaient pas de force à tenir tête à la sagesse et à l'Esprit qui le faisaient parler (61)". Mais alors que les Apôtres, et Etienne lui-même, remplis de l'Esprit Saint proclament la parole de Dieu *et* accomplissent des signes et des prodiges, le personnage de Rufin manifeste que "le Royaume de Dieu ne consiste pas en discours mais en puissance (62)" uniquement en proférant une parole efficace. C'est en effet par cette citation de la *Ière Epître aux Corinthiens* que Rufin introduit l'intervention de ce personnage dont on ne saurait garantir la réalité historique mais dont la fonction hagiographique dans le récit est bien claire: la démonstration de l'efficacité de sa parole manifeste concrètement qu'il est bien un *senex in quo locutus est Deus* et que c'est bien Dieu lui-même qui par sa bouche et celle de ses semblables s'oppose aussi à Arius dans les discussions conciliaires; là est le véritable enjeu de la mise en scène de Rufin.

Parmi ces opposants d'Arius à Nicée, il en est un que Rufin présente comme *uir unus ex ordine prophetarum*: Spyridon, évêque de Trimithonte en Chypre, dont l'existence est cette fois bien attes-

(59) *HE*, I, 3 (p. 963): *Vbi uero pro uerbis uirtus processit ex ore dicentis, non potuerunt resistere uerba uirtuti nec homo aduersari potuit deo.*

(60) JEAN CHRYSOSTOME, *In I Ep. ad Cor.*, *Hom. VI* (*PG* 61, 47-54); *cf.* CHROMACE, *Tract. in Matth.*, XVI, 1; *ID.*, *Sermo* 28, 2 (*SC* 164, p. 119).

(61) *Ac* 6, 5 et 10.

(62) *HE* I, 3 (p. 962): *Sed ut ostenderet quia non in sermone regnum Dei sed in uirtute consistit* = *I Cor.*, 4, 20.

tée ([63]). Ce personnage qui relève de l'*ordo* des prophètes ([64]), a la particularité d'être demeuré berger de brebis une fois devenu évêque: *Hic pastor ouium etiam in episcopatu positus permansit.* Cette qualité d'évêque-berger a une valeur symbolique que Rufin ne manque pas d'exploiter, car, comme l'expliquait Chromace: "Au sens spirituel, les bergers des troupeaux ce sont les évêques des Eglises qui gardent le troupeau à eux confié par le Christ Seigneur ([65])". Spryridon réalise en sa personne la synthèse des deux fonctions. La qualité de berger manifeste sa fonction d'évêque successeur des Apôtres mais aussi sa qualité de prophète, en permettant de l'identifier aux personnages de l'Ancien Testament qui furent, eux, tour à tour, bergers de brebis et bergers du peuple: Moïse, David et Amos ([66]). Mais surtout la qualité de *pastor ouium* renvoie à Abel qui est une figure du Christ, comme Chromace l'expliquait aux chrétiens d'Aquilée: "Il n'est pas superflu de noter qu'Abel était pasteur de brebis (*pastor ouium*); il préfigurait ainsi celui qui dit dans l'Evangile: "Je suis le vrai Pasteur. Le vrai pasteur donne sa vie pour ses brebis". En Abel, c'est déjà l'image; dans le Christ, c'est la réalité manifeste ... L'un est pasteur de brebis sans raison, l'autre de brebis douées de raison ([67])". Spyridon assumait les deux fonctions.

Personnage hors du commun, Spyridon est doté d'une *uirtus* exceptionnelle qui se manifeste par des *gesta mirabilia* comparables à ceux qu'accomplissent, dans l'*Historia monachorum*, certains moines appelés, eux aussi, *senex*, homme de Dieu ou prophète. La *uirtus* de Dieu opère à travers lui par le moyen d'une parole efficace: "Il délia par sa seule parole ceux qu'il avait liés par ses mérites" explique Rufin, à propos de la délivrance des voleurs qui s'étaient trouvés immobilisés toute la nuit, "garottés par des sortes de liens invisibles" aux parcs à bétail dans lesquels ils avaient tenté de s'introduire pour voler ses brebis. En même temps, ce miracle manifeste concrètement le pouvoir de lier et de délier que détient cet évêque,

([63]) *HE*, I, 5 (pp. 963-964); *v. Païens et chrétiens*, pp. 403-416.

([64]) M.-I. FINLEY, *L'économie antique*, trad. fse, Paris, 1973, pp. 54-57.

([65]) CHROMACE, *Sermo* 32, 4 (*SC* 164, p. 165); *cf.* AMBROISE, *In Luc.*, II, 50 (*SC* 45, p. 95); R. GRYSON, *Le prêtre selon S. Ambroise, Louvain*, 1968, pp. 255 et 259.

([66]) Moïse: *Ex*, 3, 1; David: I *S* 16, 11; 17, 15-20; II *S* 7, 8; *Ps* 78, 70-71; Amos: *Am* 1, 1; 7, 15.

([67]) CHROMACE, *Sermo* 23, 2 (*SC* 164, p. 65).

successeur des Apôtres ([68]). Plus encore, c'est à Jésus lui même qu'est identifié ce bon pasteur qui protège son troupeau des voleurs et la communauté chrétienne de l'hérésie.

C'est encore par la parole que Spyridon accomplit le second miracle que Rufin rapporte à son sujet: pour savoir où elle a caché un dépôt, il se rend au "tombeau de sa fille et l'appelle par son nom d'une voix forte" puis dialogue avec elle. La comparaison avec les résurrections opérées par Jésus s'impose, en particulier avec celle de Lazare ([69]). Un commentaire de Chromace éclaire bien la signification de cet appel d'un mort d'une voix forte: "Il (Jésus) dit d'une voix forte: "Lazare, sors", montrant ainsi qu'il est celui dont il avait été écrit: "La voix du Seigneur retentit avec puissance, la voix du Seigneur retentit avec majesté; et encore: "Voici qu'il donnera une voix forte à sa puissance". Cette voix qui a aussitôt rappelé Lazare de la mort à la vie est vraiment une voix de puissance et de majesté ([70])". Puis Chromace renvoie au passage de l'Evangile où, à propos de l'heure "où les morts entendront la voix du Fils de Dieu", Jésus dit: "Tous ceux qui gisent dans la tombe en sortiront à l'appel de sa voix" ([71]). C'est donc par la parole et même plus précisément par la voix forte que se manifeste la puissance capable de ramener un mort à la vie. Doté par Dieu de cette puissance, Spyridon a procédé comme il convenait.

Les deux miracles accomplis par Spyridon mettent en évidence l'efficacité de sa parole, expression concrète de la *uirtus* qui l'anime. En les relatant, Rufin montrait que Dieu agissait dans l'histoire de l'Eglise par des hommes comparables aux Prophètes et aux Apôtres. Athanase lui aussi, par toute sa vie, était digne d'une telle comparaison. Rufin le suggère à plusieurs reprises et tout d'abord en parlant de son enfance. Il raconte comment jouant avec d'autres enfants, le jeune Athanase tenait le rôle de l'évêque et baptisait. L'évêque d'Alexandrie, Alexandre, qui avait observé la scène et interrogé les participants décida que ce baptême était valide. Et comme il avait

([68]) *Cf. Mt* 16, 19; 18, 18.

([69]) *Jn* 11, 43-44: Jésus "cria d'une voix forte: 'Lazare, viens ici'".

([70]) CHROMACE, *Sermo* 27, 4 (*SC* 164, pp. 112-113).

([71]) *Jn* 5, 25 et 28; *cf.* toutes les résurrections opérées par Jésus le sont par la parole: fille de Jaïre *Mc* 5, 41 = *Lc* 8, 54; fils de la veuve de Naïm: *Lc* 7, 14; Lazare: *Jn* 11, 43.

compris que ce jeu préfigurait les fonctions auxquelles Dieu destinait les enfants, Athanase et ceux qui avaient tenu le rôle de prêtres et de ministres, il convoque leurs parents et "prenant Dieu à témoin, il les leur remet afin qu'ils les élèvent pour l'Eglise". Ensuite Athanase "fut rendu à l'évêque par ses parents, comme un dépôt du Seigneur fidèlement conservé, et comme un Samuel il fut élevé dans le temple du Seigneur (72)". L'anecdote a la valeur ominale traditionnelle du jeu d'enfant, motif fréquent dans les biographies, et manifeste la vocation divine d'Athanase. Mais en reproduisant le modèle de Samuel, type de l'enfant consacré à Dieu et élevé dans le Temple (73), Athanase acquiert la qualité de prophète "accrédité" pour parler au nom de Dieu. C'est dans le Temple en effet que Samuel entend l'appel de Dieu et qu'il est investi de sa mission prophétique: "Samuel grandit. Le Seigneur était avec lui ... Tout Israël ... sut que Samuel était accrédité comme prophète du Seigneur (74)". L'éducation dans le Temple est le symbole et la garantie de la qualité prophétique de celui qui en bénéficie. Il était important de dire par ce moyen, qu'Athanase était, lui aussi "accrédité comme prophète du Seigneur" et de suggérer d'emblée que c'est à ce titre qu'il a été persecuté.

Rufin poursuit en montrant à l'aide de quelques citations appropriées, comment comprendre la vie d'Athanase à la lumière des Ecritures: "Si grandes furent les luttes qu'il mena dans l'Eglise pour l'intégrité de la foi, que semblait avoir été dite aussi de lui, cette parole de l'Ecriture: 'Je lui montrerai combien il devra souffrir pour mon nom (75)'. De fait, pour le persécuter, tout l'univers se conjura et 'les princes de la terre se mirent en mouvement (76)', nations, royaumes, armées s'unirent contre lui. Mais lui s'en tenait à la parole divine en disant: 'Même si une armée vient camper contre moi, mon coeur ne craindra pas, si contre moi le combat s'engage, même alors je garderai confiance (77)' (78)". Et c'est de nouveau en des termes qui

(72) *HE*, I, 15 (p. 981); *v. Païens et chrétiens*, pp. 333-337.
(73) I *S* 1-3 (*passim*).
(74) I *S* 3, 19.
(75) *Ac* 9, 16.
(76) *Ps* 2, 2.
(77) *PS* 27, 3.
(78) *HE*, I, 15 (pp. 981-982).

l'identifient implicitement à Paul que Rufin indique, le moment venu, la mort d'Athanase: "après de nombreuses luttes et de nombreuses couronnes de patience, il reposa dans la paix (79)". C'est l'aspect de la vie d'Athanase que Rufin a traité en privilégiant quelques épisodes. En montrant les luttes incessantes qu'il a menées contre les Ariens, les poursuites et condamnations dont il a été l'objet, Rufin faisait d'Athanase une figure du juste persécuté pour la Parole de Dieu. Victime d'une condamnation injuste par ces pairs, les évêques hérétiques du concile de Tyr, Athanase est frappé par le pouvoir impérial, tel les prophètes de l'Ancien Testament persécutés par les mauvais rois.

En identifiant certains évêques ou moines aux prophètes, Rufin fait aussi référence à la relation roi-prophète telle qu'elle apparaît, de façon positive ou négative, dans l'Ancien Testament. C'est un moyen pour penser et formuler la relation entre l'empereur chrétien et l'homme de Dieu, évêque ou moine, dans l'esprit de la théologie du pouvoir et de la conception des rapports entre l'Eglise et l'Etat à la fin du IV[e] siècle. Rufin à la suite d'Ambroise considère lui aussi que "l'Empereur est dans l'Eglise et non au-dessus de l'Eglise (80)"; aussi face à des évêques ou des moines présentés comme "apôtres ou prophètes de notre temps", la piété du *religiosus princeps* se mesure-t-elle à la déférence, au respect, voire à la soumission qu'il leur manifeste; *a contrario* le mauvais empereur, hérétique ou apostat, les persécute.

Rufin construit au long de l'*Histoire ecclésiastique* le modèle d'un empereur chrétien qui n'est dans l'Eglise que le premier des laïcs, qui ne peut ni ne doit juger les évêques; il l'applique en premier lieu à Constantin. Il lui fait dire aux Pères de Nicée qui sollicitaient son intervention pour trancher certains différends entre eux: "Dieu vous a établis évêques et vous a donné le pouvoir de juger même de nous, de ce fait c'est à bon droit que vous nous jugez;

(79) *HE*, II, 3 (p. 1003): *Athanasius post multos agones multasque patientiae coronas quieuisset in pace;* cf. I *Co* 9, 25; *Ph* 3, 14; et surtout 2 Tm 4, 7-8: "J'ai combattu jusqu'au bout le bon combat, j'ai achevé ma course, j'ai gardé la foi. Et maintenant voici qu'est préparée pour moi la couronne de justice qu'en retour le Seigneur me donnera".

(80) AMBROISE, *C. Aux.*, 36; v. F. THELAMON, "L'empereur idéal d'après l'*Histoire ecclésiastique de* Rufin d'Aquilée", dans *Studia patristica*, X, 1970, pp. 310-314.

mais vous, vous ne pouvez pas être jugés par les hommes ([81])". C'est la conduite idéale d'un empereur chrétien respectueux de la dignité épiscopale, des droits et de la compétence du sacerdoce en regard du pouvoir impérial, telle qu'on peut le souhaiter à l'époque où Rufin écrit. Il illustre très concrètement cette attitude déférente de Constantin vis-à-vis des évêques en décrivant sa conduite à l'égard de l'un d'entre eux: Paphnuce, présenté comme *homo Dei*. "Constantin éprouvait pour lui tant de vénération et d'affection que très souvent, l'ayant fait appeler au palais, il l'embrassait et caressait de baisers très ardents cet oeil qui lui avait été crevé lors de sa confession de foi ([82])". Inversant le rituel de l'*adoratio* de règle à la cour impériale depuis Dioclétien, Constantin accueille un de ses sujets en l'embrassant, honneur insigne, devenu rare au IVème siècle ([83]); bien plus par ses baisers, il accomplit un rite de vénération traitant comme une relique vivante cet oeil crevé dont Paphnuce dit ailleurs qu'il est son *insigne confessionis* ([84]). C'est reconnaître la qualité de cet *homo Dei* et le traiter avec la piété, la dévotion dues à celui qui parle au nom de Dieu ([85]), qui est habité par sa *uirtus*. Telle doit être la *pietas* du souverain chrétien à l'égard de l'*homo Dei*.

Constantin en fait preuve également, malgré la distance, à l'égard du moine le plus illustre de son temps: "A Antoine enfin, le premier habitant du désert, comme s'il était l'un des prophètes, il envoya une lettre pour le supplier de prier instamment le Seigneur pour lui-même et pour ses fils ([86])". Rufin ajoute cette démarche à la série des traits par lesquels il a démontré la *pietas* de Constantin: réelle ou légendaire, elle complète et équilibre le tableau. D'emblée le moine est, en la personne d'Antoine, susceptible d'être identifié

([81]) *HE*, I, 2 (p. 961).

([82]) *HE*, I, 4 (p. 963); *v.* F. THELAMON, "Rituel aulique constantinien", *loc. cit.*, *supra* n. 15.

([83]) Le baiser impérial de salutation, très courant aux premiers siècles de l'Empire, n'a pas absolument disparu au IVème siècle mais son usage est très rare et généralement présenté comme insolite et même déplacé, v. "Rituel aulique constantinien", *loc. cit.*, pp. 299-300.

([84]) *HE*, I, 18 (p. 983).

([85]) Parallèlement Rufin souligne avec quelle dévotion Constantin accueille les décisions conciliaires prises par ces "hommes de Dieu" que sont par extension tous les évêques réunis à Nicée: "La sentence du concile épiscopal est apportée à Constantin, il la vénère comme si elle émanait de Dieu lui-même" (I, 5, p. 965).

([86]) *HE*, I, 8 (p. 971).

aux prophètes; avec discernement, l'empereur chrétien modèle lui reconnaît de ce fait une fonction d'intercesseur auprès de Dieu.

L'autre empereur chrétien accompli, sur lequel se clôt l'*Histoire ecclésiastique*, Théodose, bénéficie plus encore de l'assistance d'un moine prophète, Jean de Lycopolis: "Il fut si cher à Dieu que la divine Providence lui accorda une faveur spéciale. En effet, en Thébaïde, elle remplit d'esprit prophétique un certain moine du nom de Jean; par ses avis et ses réponses l'empereur savait s'il valait mieux maintenir la paix ou faire la guerre (87)". Et Rufin rapporte ensuite les deux moments où le moine prophète a guidé le souverain. Quand Théodose prend les armes contre l'usurpateur Eugène, "il avait au préalable demandé au moine Jean ... quelle était la volonté de Dieu. Alors celui-ci qui lui avait prédit une première victoire non sanglante sur Maxime, promit également celle-ci mais non sans une énorme effusion de sang des deux côtés (88)". Le don de prophétie de Jean de Lycopolis est abondamment attesté dans la littérature monastique contemporaine, mais dans l'*Histoire ecclésiastique* c'est en raison des mérites de Théodose et non de sa sainteté que Jean reçoit ce charisme (89); il n'apparaît que comme l'instrument dont Dieu se sert pour communiquer avec l'empereur. Il est celui "en qui Dieu parle" à Théodose et pour le guider dans un domaine bien défini mais capital, car il y va de la survie de l'empire chrétien, la lutte contre les usurpateurs. Dans les deux cas, au nom de Dieu, Jean prédit la victoire de l'empereur légitime. Rufin a donc privilégié l'application politique du charisme du moine prophète, médiateur indispensable pour que l'action du souverain "cher à Dieu" soit en conformité avec le plan de Dieu sur l'histoire.

Aux souverains chrétiens, les hommes de Dieu ont mission de faire connaître la volonté divine dans tous les domaines, y compris de leur rappeler les exigences de la morale chrétienne et de les inciter à la pénitence, quand ils tombent dans le péché. Rufin a peu développé cet aspect et il a traité brièvement du massacre de Thessalo-

(87) *HE*, II, 19 (p. 1024); *cf.* AUGUSTIN, *Ciu. Dei*, V, 26, 1 (*BA* 33, p. 754): "Il envoya dans ce désert d'Egypte consulter Jean en qui la renommée grandissante lui avait fait voir un serviteurde Dieu doué de l'esprit prophétique".

(88) *HE*, II, 32 (p. 1036); *v. Païens et chrétiens*, pp. 341-343.

(89) Dans l'*Historia monachorum*, Rufin à la suite de sa source grecque consacre un chapitre à Jean de Lycopolis qui montre différents aspects des dons du personnage: *Hist. mon.*, 1 (*PL* 21, 391 et *sq.*).

nique et de la pénitence de Théodose. Il n'a pas exploité le modèle David-Natân pour présenter face à face Théodose et Ambroise; le rôle précis de ce dernier n'est pas même indiqué ([90]). Il dit seulement: "Pour cela, il fut blâmé par les évêques d'Italie; il reconnut sa faute et, ayant avec des larmes confessé son péché, il fit une pénitence publique à la vue de toute l'Eglise; il l'accomplit avec patience, pendant tout le temps qui lui avait été prescrit, ayant dépouillé les insignes royaux ([91])". C'est la démarche pénitentielle exemplaire du *religiosus princeps*, souillé par le péché suite à une ruse du démon, comme Rufin le souligne; il n'en décrit pas les modalités précises dans le cadre des événements de 390 ([92]). Il assigne aux évêques collectivement le rôle du prophète adressant des reproches au roi, rôle brièvement évoqué mais nécessaire pour provoquer le repentir et la pénitence du souverain.

Le bon empereur chrétien, Constantin ou Théodose, à l'instar des bons rois de l'Ancien Testament, reconnaît, en la personne d'évêques ou de moines, le prophète, l'homme de Dieu contemporain; il a recours à lui pour connaître la volonté de Dieu, se soumet à son jugement, le respecte et le vénère. L'empereur hérétique ou apostat en revanche, comme les rois impies d'Israël ou de Juda, persécute et maltraite les hommes de Dieu. Rufin présente dans cette situation quelques figures d'évêques qui se dressent face au pouvoir avec le courage que leur donne la certitude de parler au nom de Dieu.

C'est ainsi qu'il présente Ambroise face à Justine, tel Elie luttant contre Jézabel. Justine "disciple de l'hérésie arienne, transmet à son fils le venin de son impiété", profitant de la jeunesse de Valentinien II; elle est donc responsable d'avoir détourné le jeune empereur de la vraie foi, comme Jézabel avait entraîné son époux Achab à vénérer

([90]) On savait le rôle joué par l'évêque de Milan mais il est vrai que la lettre d'Ambroise à Théodose (Ep. 51) était confidentielle; PAULIN, *Vita Ambrosii*, 24 ne donne pas beaucoup plus de détails, mais fait référence au péché et à la pénitence de David, comme l'avait fait Ambroise dans sa lettre, et insiste évidemment sur le rôle de celui-ci.

([91]) *HE*, II, 18 (p. 1023).

([92]) Dans l'oraison funèbre de Théodose, Ambroise avait exalté l'humilité, vertu impériale spécifiquement chrétienne, et il avait décrit le repentir et la pénitence de l'empereur en des termes qui ont peut être inspiré Rufin.

Baal (93). Puis "installée à Milan, elle trouble la situation de l'Eglise, menace les évêques d'expulsion et d'exil s'ils ne remettent pas en vigueur les décrets du concile de Rimini par lesquels la foi des Pères avait été profanée. Dans cette guerre, elle se heurtait à Ambroise, muraille et tour la plus solide de l'Eglise; le harcelant de menaces, d'intimidations et d'attaques de tous genres, elle cherchait à s'ouvrir une brèche pour réduire l'Eglise. Mais, bien qu'elle l'attaquât armée de l'esprit de Jézabel, Ambroise cependant résistait rempli de la force d'Elie et de la grâce (de Dieu)". Rufin montre ensuite comment elle a excité le peuple pour provoquer des incidents et manipulé son fils pour déclencher la répression: "Il envoya un peloton d'hommes armés à l'église avec ordre d'enfoncer les portes, de prendre d'assaut le sanctuaire, d'en sortir l'évêque et de l'envoyer immédiatement en exil (94)". Et en face: "Ambroise se défendait contre la furie de la reine, non par les mains et les armes, mais par des jeûnes et des veilles continuelles, installé au pied de l'autel; par ses prières, il suppliait Dieu d'être son défenseur et celui de l'Eglise (95)". La comparaison avec Elie imposait la référence à la nuit dans la caverne de l'Horeb pendant laquelle le prophète rencontre Dieu qui l'envoie poursuivre sa mission (96). En identifiant les deux protagonistes du conflit milanais de 386 à ces deux figures de l'Ancien Testament, Rufin déconsidérait l'une et magnifiait l'autre de sorte que la fuite de Justine et de son fils, à l'annonce de l'arrivée de l'usurpateur Maxime en Italie apparaît comme le juste châtiment de son impiété: "la première elle reçut du sort l'exil qu'elle avait préparé pour les évêques de Dieu (97)". Enfin Rufin ajoute que la mort de la "mère impie de Valentinien" a permis à Théodose de "rétablir la foi catholique

(93) I R 16, 31-33.

(94) *HE*, II, 15 (pp. 1020-1021); cf. les menaces de mort de Jézabel contre Elie: I *R* 19, 2.

(95) *HE*, II, 16 (p. 1022). De façon constance, Rufin montre que la prière, les jeûnes et les veilles sont plus efficaces que les armes; *v. Païens et chrétiens*, pp. 312-316.

(96) I *R* 19, 13-15: "Une voix lui parvint qui dit: 'Que fais-tu ici, Elie?'. Il répondit: 'Je suis rempli d'un zèle jaloux pour le Seigneur, Dieu des puissances, parce que les enfants d'Israël t'ont abandonné, qu'ils ont abattu tes autels et tué tes prophètes par l'épée. Je suis resté moi seul, et ils cherchent à m'enlever la vie'. Le Seigneur lui dit: 'Va reprends ton chemin...'".

(97) *HE*, II, 16 (p. 1022).

qu'elle avait violentée ([98])". Jézabel face à Elie, Justine ne pouvait en effet échapper à la mort, punition de son impiété ([99]).

Le coupable est parfois frappé dans ses enfants et l'homme de Dieu ne peut arrêter la vengeance divine: pas plus que Natân n'a pu intervenir pour sauver de la mort le premier enfant de David et de Bethsabée, Basile ne peut empêcher que le fils de Valens ne périsse pour l'impiété de son père. Une fois encore l'homme de Dieu est menacé de mort par le souverain impie. Rufin montre Basile, frappé d'une sentence d'exil, présenté au tribunal du préfet, menacé de mort; finalement on lui laisse la nuit pour réfléchir: "Et ... cette nuit-là, l'épouse de l'empereur est tourmentée comme si elle avait été livrée aux bourreaux; quant à leur fils, qui était leur unique enfant, il mourut, et l'on crut qu'il avait payé pour les supplices ordonnés par l'impiété de son père ([100])". Rufin résume l'exposé plus détaillé que l'on trouve dans l'*Oraison funèbre de Basile* par Grégoire de Nazianze en en faisant la même interprétation. Grégoire précise bien que c'est pendant la nuit qui précède l'exécution de l'ordre d'exil qui frappe Basile que Dieu "frappe le fils de l'empereur d'un coup de maladie ... Là, la sentence de bannissement; ici, le décret de maladie ([101])". L'ordre est suspendu, mais non le châtiment divin; l'empereur fait appel à Basile qui intervient en vain, l'enfant meurt car la sincérité du père est douteuse. L'homme de Dieu ne peut arrêter la colère divine.

L'homme de Dieu face au souverain impie, c'est plus encore Athanase face à Julien. Unique empereur païen dont Rufin pouvait traiter dans l'*Histoire ecclésiastique*, Julien est le *profanus princeps* ([102]), contrepartie négative du *religiosus princeps*, mais parce qu'il est apostat, il est pire que les empereurs païens du passé ([103]). Il corres-

([98]) *HE*, II, 17 (p. 1023).

([99]) *Cf.* la vengeance de Dieu 2 *R* 9, 7-10: "Je vengerai le sang de mes serviteurs les prophètes et le sang de tous les serviteurs du Seigneur répandu par la main de Jézabel. Toute la maison d'Achab périra... Quant à Jézabel, les chiens la mangeront dans la propriété d'Izréel, sans que personne puisse l'ensevelir", *cf.* I *R* 21, 23.

([100]) *HE*, II, 9 (p. 1016): *v. Païens et chrétiens*, pp. 444-445.

([101]) Gregoire De Nazianze, *Or. funèbre de Basile*, 44, 1-2, (éd. F. Boulenger, Paris, 1908, p. 168).

([102]) *HE*, I, 36 (p. 996).

([103]) *HE*, I, 33 (p. 994): c'est à son retour en Orient que Julien manifeste publiquement cette *insania* qui le porte au culte des idoles, qu'il avait tenu cachée jusqu'alors.

pond au type biblique du roi qui a abandonné le culte du Seigneur pour celui des Baals et qui persécute les prophètes, tel Achab à qui Elie adresse ce reproche: "Ce n'est pas moi qui suis le fléau d'Israël, mais c'est toi et ta famille, parce que vous avez abandonné le Seigneur et que tu as suivi les Baals ([104])". De même que Jézabel et Achab sont poussés par les prophètes de Baal, Julien est entouré "tels de hideux serpents grouillant hors des cavernes de la terre, d'une troupe impie de magiciens, de philosophes, d'aruspices et d'augures" qui l'incitent à persécuter les chrétiens: "tous l'assurent que leur art n'aurait aucun succès, si auparavant il n'avait pas fait disparaître Athanase qui était comme un obstacle pour eux tous ([105])". Mais pour résister à Julien, persécuteur plus dangereux que les autres ([106]), Athanase est *munitus Dei uirtute*, ce qui lui permet de sortir vainqueur des attaques lancées contre lui. C'est bien comme un prophète persécuté que le voit et le présente Rufin, quand il écrit: "Une nouvelle fois, on envoie l'armée, une nouvelle fois on envoie des généraux, une nouvelle fois l'Eglise est assiégée. Comme ses fidèles l'entouraient tristes et en larmes, on nous le présente usant devant eux du langage d'un prophète: 'Ne vous troublez pas, mes fils, dit-il, c'est un petit nuage et il passe vite'". Et de décrire comment, au lieu de fuir, Athanase fait face à ceux qui le poursuivent: "'N'ayez pas peur mes enfants, dit-il, allons plutôt à la rencontre de notre assassin, pour qu'il sache que celui qui nous protège est bien plus grand que celui qui nous poursuit' ([107])".

Le stratagème réussit et Athanase vit ensuite en sécurité dans des cachettes jusqu'à la fin de la persécution: Rufin y voit le signe objectif de la protection divine. Autant qu'Ambroise face à Justine, Athanase persécuté par Julien pouvait être comparé à Elie. Rufin ne

([104]) I *R* 18, 17.

([105]) *HE*, I, 34 (p. 995): *Cf.* Ammien montre l'attention que Julien portait aux signes, aux présages et à la divination, ainsi que les conflits d'interprétation qui opposaient, dans son entourage, philosophes et techniciens de la divination, *v.* p. ex AMNIEN MARCELLIN, XXIII, 5, 10-14 (éd. J. Fontaine, CUF, Paris, 1977, pp. 93-94). *V. Païens et chrétiens*, pp. 282-286.

([106]) Rufin montre que Julien est un *callidior ceteris persecutor* (I, 33) et que cette *calliditas* (I, 38), mise au service du mal devient *ars nocendi* (I, 27), plus dangereuse que la *crudelitas* des persécuteurs ordinaires.

([107]) *HE*, I, 35 (p. 995).

le fait pas ici, mais le lecteur formé à l'utilisation typologique des modèles de l'Ancien Testament pouvait le faire aisément; l'indication du fait qu'Athanase parlait *prophetico sermone* l'y conduisait. Sa confiance inébranlable dans la puissance de Dieu pour le sauver de son persécuteur appelait aussi le rapprochement avec Daniel ([108]).

Evêques persécutés par un souverain impie -hérétique ou apostat -, Ambroise, Basile et Athanase, à l'instar des prophètes de l'Ancien Testament, se dressent animés de la *uirtus Dei*; ils sont sauvés et avec eux triomphe la cause de Dieu. L'Ecriture fournissait le modèle d'une telle situation; Rufin l'exploite de façon explicite ou allusive, pour mettre en évidence qu'à terme Dieu l'emporte toujours sur les Baals du moment.

En présentant certains évêques et moines qui ont dominé l'histoire de l'Eglise au cours des dernières décennies comme apôtres et prophètes contemporains, Rufin met en valeur la continuité qui régit le temps de l'histoire du salut. Il montre que la fonction d'homme de Dieu, jadis assumée par le prophète puis par l'apôtre, est toujours nécessaire. Elle s'incarne désormais en ceux qui ont officiellement en charge la succession apostolique, les évêques mais aussi à côté, voire contre eux s'ils sont défaillants, dans les moines. Il discerne ainsi les meilleurs d'entre eux, ceux qui dans les conditions concrètes de l'histoire récente de l'Eglise ont véritablement parlé au nom de Dieu: en définissant et en défendant la vraie foi, en poursuivant l'évangélisation, géographiquement ou en profondeur par la conversion à la vie parfaite. Il leur décerne un label de qualité tout en faisant comprendre que la relation de Dieu avec son peuple passe toujours par la médiation d'hommes choisis et investis de charismes particuliers. Sous-jacentes à l'écriture de l'histoire, la pratique de l'exégèse et la lecture typologique des Ecritures créaient les conditions qui permettaient ce jeu de références.

([108]) *Dn* 6, 17=24. La comparaison s'imposait également, et même plus encore pour Théodore, ce jeune chrétien d'Antioche, mis à la torture à la suite de la rafle qui avait eu lieu parmi les chrétiens quand le transfert du corps de S. Babylas s'était transformé en procession triomphale. Insensible à la souffrance, assisté par un ange, il chante, comme l'avait fait la veille l'Eglise entière: "Que soient confondus tous ceux qui adorent des dieux fabriqués et qui mettent leur confiance dans leurs idoles" (*Ps* 96, 7), *v. HE*, I, 36-37 (pp. 996-997); *Païens et chrétiens*, pp. 346-353.

Françoise Thelamon

APOSTOLI E PROFETI DEL NOSTRO TEMPO

Nella sua *Storia Ecclesiastica*, che continua quella di Eusebio di Cesarea, Rufino si propone d'illustrare come l'economia della salvezza si dispiega nella storia umana.

I vescovi, che hanno il compito di dirigere la chiesa, ed i monaci, che si distinguono per la santità della vita, sono nella chiesa gli apostoli ed i profeti del presente. Essi assumono la figura dell' "homo dei" nel quale risiede la "virtus Dei" che si manifesta nelle parole e negli atti. La Sacra Scrittura, Antico e Nuovo Testamento, fornisce i modelli dei personaggi e delle situazioni che illuminano la vita della chiesa.

Più che un procedimento agiografico, Rufino in tal modo sembra voler dimostrare la continuità tra la storia delle Scritture e quella della chiesa.

Particolare insistenza dedica alla continuità della successione apostolica rappresentata dai vescovi che considera gli apostoli del nostro tempo. Ma la qualifica di apostolo non è prerogativa dei soli vescovi, anzi, alcuni di essi, pur avendola non ne sono degni. I caratteri degli apostoli sono: la capacità di compiere miracoli, la costanza nelle prove, la persecuzione, l'ortodossia della fede, l'azione evangelizzatrice.

Sulla base di questi caratteri, Rufino identifica alcuni soggetti che presenta come modelli.

E' il caso di Frumenzio, primo vescovo di Axum, apostolo degli indiani. Infatti, pur imprigionato, riesce ad ottenere a favore dei mercanti romani la libertà di professare la fede cristiana; si prodiga poi per la diffusione del vangelo; divenuto vescovo di quelle regioni, grazie ai "signa apostolica" di cui è dotato, riesce a compiere prodigi ed in tal modo portare alla fede grande numero di barbari.

Altro modello è Pafnuzio che riproduce perfettamente nella sua vita i tratti distintivi dell'apostolo: subisce la persecuzione che lo colpisce con gravi menomazioni fisiche; possiede il dono di compiere miracoli come gli apostoli; difende strenuamente l'ortodossia cattolica contro Ario al concilio di Nicea.

Ma anche in tempi vicini a Rufino, alcuni "uomini di Dio" da lui stesso conosciuti, si sono rivelati veri "apostoli del nostro tempo" e sono identificabili sulla base dei caratteri sopra indicati. Ricorda a proposito la guarigione di un cieco nato fatta dal monaco Macario; la guarigione di un paralitico - che ha notevoli analogie con i miracoli del Vangelo e degli Atti degli Apostoli -; la liberazione di una indemoniata, che è costretta a proclamare la divinità di Cristo.

Nella sua *Storia ecclesiastica* Rufino attribuisce anche ai monaci i "signa apostolica", e la stessa successione apostolica, la quale più che nel carisma di una funzione, si manifesta nella perfezione della vita cristiana e nel-

la purezza della fede, per cui tali monaci possono contraddire gli stessi vescovi eretici e persecutori.

In Cappadocia i monaci Basilio e Gregorio presentano i tratti dei veri apostoli, soprattutto perché nella loro vita hanno realizzato le Scritture ed annunciato il Vangelo. E' quindi la qualità della loro ascesi che li identifica come tali. La loro dedizione allo studio delle Scritture, non come ricerca di vanità, ma per seguire l'autorità degli antichi al fine di garantire la vera tradizione della fede, li rende apostoli. E si riconfermano tali nella predicazione, come nel caso di Basilio, che attira alla vita monastica un grande numero di uomini e donne, mentre Gregorio, ottiene largo consenso ribadendo ai suoi fedeli la rassicurante parola dell'apostolo Paolo che invita a non preoccuparsi, ma a rendersi disponibili in tutto per l'incontro con Cristo.

Divenuti vescovi hanno dato prova di coraggio e di fedeltà soffrendo la persecuzione.

La loro azione apostolica fu grandemente feconda nella Cappadocia e produsse "una messe festosa di santi... una vigna abbondante di uomini pii". Basilio e Gregorio hanno edificato il nuovo tempio che è la Chiesa e ad essi Rufino applica la visione del profeta Zaccaria del candelabro e dei due olivi.

La missione di annunciare il Vangelo affidata agli apostoli con la forza dello Spirito santo si è manifestata nei tempi recenti con la difesa della fede contro l'eresia ariana.

Rufino fa ricorso alla emblematica figura biblica del profeta per esaltare questo o quel personaggio che rappresenta ricco di particolari carismi: fede indefettibile, rigore morale, digiuno e preghiera, nel quale Dio parla e la cui "virtus", si esprime mediante una parola efficace. Uomini di questa levatura ve n'erano fra i padri di Nicea: confessori scampati alle persecuzioni o vescovi assimilati a loro, fieri oppositori di Ario. Rufino li chiama anche "senex" o "senior" e li paragona ai profeti ed agli apostoli. Tale identificazione serve a mettere in evidenza il permanere della grazia di Dio nella storia della chiesa. Cita ad esempio i vescovi Spiridione di Cipro, Alessandro di Alessandria. Nel prologo della "Storia dei monaci" Rufino asserisce di descrive la condotta dei santi e venerabili padri, perché in tal modo si manifesta che Dio produce col loro intervento gli stessi effetti ch'egli fece con i profeti e con gli apostoli: "poiché è lo stesso Signore che oggi e sempre opera tutto in tutti".

E' il caso di un vecchio anonimo in cui Dio parla, vescovo, confessore che si caratterizza per la sua semplicità e che appare tutto impregnato della "virtus" di Dio, espressa dalla efficacia delle sue parole. Merita, come Pafnuzio, il titolo di uomo di Dio. E nel confronto dialettico fra questo uomo di Dio e un abile filosofo, Rufino raffigura le discussioni che opposero vescovi e filosofi pagani al concilio di Nicea. La potenza di Dio sconfigge il filosofo che aderisce alla fede affermando che l'uomo non può opporsi a Dio. E' questa fede in Cristo ed in Cristo crocifisso che identifica questo personaggio agli apostoli.

E' commentando la stessa espressione della prima lettera ai Corinti, Giovanni Crisostomo insiste sul fatto che gli apostoli erano uomini semplici, senza istruzione, privi di eloquenza,che non persuadevano attraverso i sillogismi, ma proclamando Cristo crocifisso.

Spiridione, vescovo di Trimotonte a Cipro, oppositore deciso di Ario,

realizza nella sua persona la sintesi delle due funzioni: il pastore, quale successore degli apostoli; il profeta in significativa comparazione con i pastori-profeti dell'Antico Testamento: Mosé, Davide, Amos. Ma soprattutto richiama Abele, pastore di pecore, figura di Cristo, di colui cioè che nel vangelo si chiama "io sono il vero pastore". In Abele c'è la figura, in Cristo la realtà.

Spiridione manifesta le due funzioni. Egli è dotato di una virtus eccezionale che si manifesta in gesti mirabili, paragonabili a quelli di certi monaci, raccontati nella "Storia dei monaci", chiamati *senex*, uomini di Dio o profeti. La "virtus Dei" che opera attraverso lui per mezzo di una parola efficace con la quale incatena i ladri che volevano rubare le pecore nel recinto e con la stessa parola li libera. Un miracolo nel quale si manifesta il potere di legare e sciogliere che è proprio del vescovo, successore degli apostoli.

E' per mezzo della parola che Spiridione compie il secondo miracolo. Per sapere dove essa ha nascosto un deposito si accosta alla tomba della figlia e la chiama con voce forte e dialoga con lei. Ed anche qui si ritrova la risonanza della forza della parola attestata dalla Scrittura, una parola che contiene la potenza di Dio.

I due miracoli di Spiridione mettono in evidenza l'efficacia della parola, espressione concreta della virtus che l'anima. E in tal modo Rufino dimostra che Dio agisce nella storia della chiesa attraverso uomini paragonabili ai profeti ed agli apostoli.

Così la figura di Atanasio che sin dalla sua giovinezza è rappresentato in correlazione con la figura di Samuele, per rimarcare i caratteri del profeta, cioè dell'uomo di Dio. E lo rappresenta come un campione della fede, soprattutto contro gli ariani. Rufino mostra come in lui si realizzi quanto già insegnato nelle Scritture nei confronti di chi combatte per la difesa dei diritti di Dio, per cui "neppure un esercito accampato in battaglia" fa temere il cuore dell'uomo di Dio. Appare quindi una figura emblematica del giusto perseguitato, come avveniva anche nell'Antico Testamento dal potere politico, per la parola di Dio.

Rufino si ispira alla relazione re e profeta quale appare nel Vecchio Testamento, in maniera positiva e negativa per tracciare alcuni elementi della teologia del potere quale si evince dai rapporti fra Chiesa e Stato nel secolo IV. Afferma che "l'imperatore è nella chiesa e non al di sopra della chiesa"; egli deve rispetto e sottomissione ai vescovi ed ai monaci; non ha competenza di giudicare i vescovi.

Costantino rappresenta il modello dell'imperatore cristiano per il suo comportamento nei confronti dei vescovi e dei sacerdoti e ne illustra gli atti di grande venerazione per gli uomini di Dio, specialmente perseguitati come Pafnunzio o come per il padre del monachesimo antico, Antonio, a cui invia una lettera per supplicarlo di pregare il Signore per lui ed i suoi figli.

Un secondo esempio di imperatore cristiano Rufino lo identifica in Teodosio. Anche in questo caso appare fondamentale la figura del profeta che è il monaco Giovanni da Licopoli, i cui carismi sono largamente documentati nella letteratura monastica del tempo, ma che nella *Storia Ecclesiastica* di Rufino assume un significato particolare, e cioè il dono della profezia del monaco Giovanni è in ragione dei meriti di Teodosio e non della sua santità personale: egli appare come lo strumento con cui Dio si serve per comunicare con l'imperatore. Le sue profezie sono gli annunci

della volontà di Dio. Questo è il compito degli uomini di Dio, far conoscere la volontà divina in tutti i campi, anche quando i principi cadono in peccato.

Il caso del massacro di Tessalonica compiuto da Teodosio è ricordato da Rufino per indicare da una parte l'azione dei vescovi d'Italia che redarguiscono severamente l'imperatore, ed in questo senso è attribuito ad essi il ruolo del profeta, e dall'altra per mostrare l'esemplare penitenza dell'imperatore, modello di principe religioso.

I buoni imperatori cristiani, come i re dell'antico Testamento, riconoscono nella persona dei vescovi e dei monaci il profeta, l'uomo di Dio. L'imperatore eretico o apostata, come i re empi di Israele o di Giuda, perseguita e maltratta gli uomini di Dio.

Il coraggio che dà ad alcune figure di vescovi la certezza di parlare a nome di Dio è espresso in alcuni episodi.

Il confronto fra Ambrogio e Giustina, seguace questa dell'eresia ariana e che trasmette al figlio Valentiniano II, il veleno della sua empietà,è giudicato alla luce dell'episodio biblico della regina Jezabel.

Gli intrighi, le minacce, le persecuzioni contro i vescovi prodotti da Jezabel non spaventano Ambrogio - "muraglia e torre la più salda della chiesa" - che resiste in virtù della forza di Elia e della grazia di Dio. Contro le repressioni violente scatenate contro la chiesa, con lo scopo di inviare il vescovo in esilio, Ambrogio risponde con "digiuni e veglie continue ai piedi dell'altare e con le preghiere".

La fuga ed in seguito la morte di Giustina è il giusto castigo della sua empietà: "per prima essa ricevette dal destino l'esilio che aveva preparato per i vescovi di Dio".

Così significativo è il confronto fra l'imperatore Giuliano, l'apostata, ed il vescovo Atanasio. Anche qui Rufino fa corrispondere il re biblico che ha abbandonato il Signore, come ad esempio Achab. Giuliano circondato da un gruppo di mogli, di filosofi, di aruspici e di àuguri che lo incitano a perseguitare i cristiani ma l'ostacolo maggiore è Atanasio, in quale "munitus Dei virtute" rassicura i suoi fedeli spauriti con espressioni profetiche: "Non abbiate paura, figli miei, andiamo piuttosto incontro al nostro assassino, perchè sappia che colui che ci protegge, è molto più grande di chi ci perseguita".

Atanasio, perseguitato da Giuliano, poteva essere paragonato ad Elia, e Rufino, pur non facendo tale correlazione, la lascia al lettore formato all'utilizzo tipologico dei modelli del Vecchio Testamento.

Gli esempi di Ambrogio, Basilio, Atanasio dimostrano secondo Rufino che la causa di Dio trionfa sempre.

Nei vari personaggi, sia positivi che negativi, presentati da Rufino nella sua "Storia Ecclesiastica", egli fa risaltare la continuità che regge il tempo della storia della salvezza. Egli mostra che la funzione di un uomo di Dio, un tempo assunta dal profeta, poi dall'apostolo, è sempre necessaria. Essa s'incarna in coloro che hanno ufficialmente la responsabilità della successione apostolica e cioè i vescovi, ma a fianco, se non addirittura contro, quando questi venissero meno, anche negli stessi monaci. E fra questi sceglie coloro che nelle condizioni concrete della storia recente della chiesa hanno veramente parlato in nome di Dio, difendendo la vera fede e propagando il vangelo.

Nicola Pace

UN PASSO DISCUSSO DELLA TRADUZIONE RUFINIANA DEL "PERI ARCHON" DI ORIGENE (I 6, 2)

La traduzione rufiniana del *Perì Archôn* di Origene, soprattutto a partire dallo studio basilare di Gustave Bardy sul testo greco e le traduzioni di questa controversa opera teologica ([1]), è stata oggetto di analisi impegnate e ha dato luogo a fervide discussioni. Infatti, come quattro anni fa nel precedente convegno su Rufino ci ha fatto presente Henri Crouzel ([2]), diverse, spesso contrapposte, sono state le posizioni degli studiosi sulla valutazione dell'attendibilità di questa versione per la ricostruzione del testo originale: da una parte abbiamo la condanna del De Faye ([3]), che ha sostanzialmente ripreso il giudizio di "falsificazione dell'originale" pronunciato dal Koetschau ([4]), dall'altra l'assoluzione del Bardy ([5]), ribadita recentemente dallo stesso Crouzel ([6]), per cui la traduzione di Rufino è una parafrasi generalmente esatta dell'originale.

Purtroppo l'ardore delle polemiche connesse alla prima controversia origeniana, in cui e da cui la versione di Rufino è nata, sembra essersi in parte trasferito anche nell'età moderna e aver pregiudicato l'equilibrio del giudizio di molti studiosi. Questo è tanto più strano quanto maggiore è stata l'attenzione con cui le singole alterazioni, interpolazioni e omissioni sono state analizzate nei commenti

([1]) *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du "De principiis" d'Origène*, Lille 1923.

([2]) *Rufino traduttore del "Perì Archôn" di Origene*, in *Rufino di Concordia e il suo tempo, Atti del Convegno Internazionale di Studi: Rufino di Concordia e il suo tempo (Concordia - Portogruaro, 18-21 settembre 1986)*, Udine (Antichità Altoadriatiche, 31) 1987, I, pp. 29-39.

([3]) E. De Faye, *Origène: sa vie, son oeuvre, sa pensée*, tome III: *La doctrine*, Paris 1928.

([4]) Origenes *Werke*, Fünfter Band: *De principiis* (Περὶ Ἀρχῶν), herausgegeben von Paul Koetschau, Leipzig (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 22) 1913, p. CXXVIII.

([5]) *Op. cit.* (alla n. 1), pp. 120 e 132.

([6]) *Art. cit.* (alla n. 2), p. 34.

dell'opera origeniana (7) e in altri contributi volti ad individuare il differente "mondo di pensiero" dell'autore e del traduttore (mi riferisco soprattutto allo studio del Rist sulla traduzione del I capitolo del III libro (8)).

Ad ammonirci sulla necessità di un giudizio più equilibrato, che tenga conto sia dei meriti sia dei demeriti della traduzione di Rufino, è stato del resto lo stesso Bardy, che, nella recensione del II e del III volume dell'opera del De Faye su Origene (9), qualche anno dopo la pubblicazione del suo sullodato studio, diceva: "Ayant eu naguère à m'occuper du même problème, j'ai montré sans doute trop d'indulgence pour la traduction de Rufin, envers laquelle je serais aujourd'hui plus sévère".

Partendo da questa indicazione del Bardy e dal consistente nucleo di risultati conseguiti dalla ricerca, ho analizzato, nel libro che qui per la prima volta presento (10), la traduzione di Rufino dei due lunghi frammenti greci del III e del IV libro conservati nella *Filocalia* di Gregorio di Nazianzo e Basilio di Cesarea (11). Ho cercato non so-

(7) Vedi soprattutto *I Princìpi* di Origene, a cura di Manlio Simonetti, Torino (Classici delle religioni. Sezione quarta) 1968; Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien*, herausgegeben, übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp, Darmstadt (Texte zur Forschung, 24) 1976; Origène, *Traité des Principes*. Tome I (Livres I et II): Introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction. Tome II (Livres I et II): Commentaire et fragments. Tome III (Livres III et IV): Introduction, texte critique de la *Philocalie* et de la version de Rufin, traduction. Tome IV (Livres III et IV): Commentaire et fragments. Tome V: Compléments et Index. Par Henri Crouzel et Manlio Simonetti, Paris (Sources Chrétiennes, 252, 253, 268, 269, 312) 1978-1984.

(8) J.M. Rist, *The Greek and Latin Texts of the Discussion on Free Will in "De principiis", Book III* in *Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes (Montserrat, 18-21 septembre 1973) dirigé par Henri Crouzel, Gennaro Lomiento, Josep Rius Camps*, Bari (Quaderni di "Vetera Christianorum" 12) 1975, pp. 97-111. Degno di nota è anche l'articolo di B. Studer (*Zur Frage der dogmatischen Terminologie in der lateinischen Uebersetzung von Origenes' "De Principiis"*, in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou. Publiés par Jacques Fontaine et Charles Kannengiesser*, Paris 1972, pp. 403-414), volto ad analizzare le formule trinitarie e cristologiche presenti nella traduzione di Rufino dei primi due libri del *Perì Archôn* in rapporto alla concezione trinitaria e cristologica del maestro alessandrino.

(9) "RHE" 25, 1929, p. 285.

(10) N. Pace, *Ricerche sulla traduzione di Rufino del "De principiis" di Origene*, Firenze (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Milano, 133) 1990.

(11) *Philoc.* XXI = *princ.* III, 1, 1-24; *philoc.* I 1-27 = *princ.* IV 1, 1-3, 11. Sui

lo di evidenziare la modalità e l'entità delle alterazioni di Rufino, ma anche di darne spiegazione. Soprattutto questo secondo momento della ricerca, che mira a sondare le difficoltà che si ponevano al traduttore e gli scopi che perseguiva, partendo dal testo e dal contesto storico-culturale in cui ha operato, è per lo studioso arduo e pericoloso, ma al tempo stesso oltremodo stimolante.

Al termine del mio esame (e qui riassumo brevemente le conclusioni del mio libro ([12])) ho ritenuto di dover accogliere la rettifica di giudizio del Bardy: se è vero che "i passi gravemente alterati da Rufino sono una ristretta minoranza rispetto a quelli tradotti in maniera sostanzialmente fedele" ([13]) e per questo non si può accogliere un giudizio di condanna come quello del Koetschau, è anche vero che queste alterazioni spesso compromettono gravemente l'esposizione di alcune concezioni originali e profonde del maestro alessandrino, come quella della rivelazione del senso spirituale delle Sacre Scritture o quella dell'atteggiamento di Dio nei confronti della redenzione dell'uomo ([14]). Rufino, inoltre, e questo era già stato rilevato dal Rist ([15]), si dimostra estraneo non solo ai concetti e termini tecnici delle scuole filosofiche mutuati da Origene, ma in generale all'impronta filosofica che distingue l'indagine di questo teologo ([16]). Egli, invece, mantiene quasi tutti i concetti dottrinalmente pericolosi che si trovano in questi frammenti, come quello della preesistenza delle anime o quello del passaggio delle creature razionali dal Cielo alla Terra e dalla Terra all'Ade ([17]). Se da una parte Rufino ha voluto preservare e difendere quelle ipotesi origeniane che erano state incriminate dagli antiorigenisti, dall'altra, quasi a titolo compensativo, ha pensato di introdurre in alcuni punti un "tono moralistico", una fermezza e un rigore di giudizio più adatti ad un'omelia che ad

caratteri e la datazione di questa antologia cf. E. JUNOD, *Remarques sur la composition de la "Philocalie" d'Origène par Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze*, "RHPhR" 52, 1972, pp. 149-156, id., *Particularités de la Philocalie* in *Origeniana* (*cit.* alla n. 8), pp. 181-197 e Origène, *Philocalie, 1-20: Sur les Ecritures*. Introduction, texte, traduction et notes par Marguerite Harl, Paris (Sources Chrétiennes 302) 1983, pp. 19-41.

([12]) *Op. cit.* (alla n. 10), pp. 197-210.

([13]) *Ibid.*, pp. 198.

([14]) *Ibid.*, pp. 202-205.

([15]) *Art. cit.* (alla n. 8). Vedi anche H. CROUZEL, *art. cit.* (alla n. 2), p. 33.

([16]) *Op. cit.* (alla n. 10), p. 206.

([17]) *Ibid.*, pp. 198-201.

un'opera di ricerca come il *Perì Archôn* ([18]). In questi punti la traduzione di Rufino appare, più che una parafrasi, una rielaborazione, un adattamento, che tiene conto del livello culturale e delle necessità spirituali dei suoi destinatari latini. Di questa volontà son segno le interpolazioni, spesso consistenti e che introducono, talora in modo felice, talora invece diluendo o incrinando l'argomentazione originale, elementi la cui matrice origeniana non si può mettere in dubbio ([19]). Alcuni studiosi, di fronte a questi passi, hanno espresso il dubbio che non sia tanto Rufino ad interpolare quanto i Filocalisti ad omettere ([20]). Ma da una parte noi sappiamo che i Filocalisti rispettavano molto il testo di Origene, limitandosi a compiere pochissime alterazioni e omissioni e nessuna interpolazione ([21]), dall'altra abbiamo l'esplicita dichiarazione di Rufino, nella prefazione alla traduzione dei primi due libri, di non aver aggiunto nulla di suo, ma di aver utilizzato passi di altre opere dello stesso autore per rendere più chiari concetti complessi o espressi in modo estremamente sintetico (*Si qua sane velut peritis iam et scientibus loquens, dum breviter transire vult, obscurius protulit, nos, ut manifestior fieret locus, ea quae de ipsa re in aliis eius libris apertius legeramus adiecimus explanationi studentes. Nihil tamen nostrum diximus, sed licet in aliis locis dicta, sua tamen sibi reddidimus*) ([22]).

In effetti di alcune interpolazioni ho creduto di poter rintracciare la derivazione, o da altri passi del *Perì Archôn* ([23]) o da altre opere di Origene ([24]). Questo dimostra non solo quanto estesa fosse la conoscenza di Rufino delle opere del maestro alessandrino, ma anche quanto grande fosse la disinvoltura con cui inseriva nel *Perì Archôn* frammenti di opere che avevano spesso finalità diverse o nascevano dopo uno sviluppo e approfondimento, se non una revisione, delle stesse problematiche. Si spiega così il fatto che spesso i

([18]) *Ibid.*, pp. 202-204.

([19]) *Ibid.*, pp. 201-202.

([20]) Soprattutto il Simonetti e il Crouzel, in Origène. *Traité des Principes* (*cit.* alla n. 7), IV, n. 68a pp. 33-34 (a cui vedi le mie obiezioni, *op. cit.* alla n. 10, pp. 139-142), n. 98a p. 40 (*ibid.*, pp. 125-130), n. 59a pp. 216-217 (*ibid.*, pp. 192-194).

([21]) Vedi E. Junod, *Particularités de la Philocalie* (*cit.* alla n. 11), pp. 181-197.

([22]) *Princ.* I *praef. Ruf.* 3, ed. Görgemanns-Karpp (*cit.* alla n. 7), con l'indicazione delle pagine e delle righe dell'ed. del Koetschau (*cit.* alla n. 4), 5, 15-19.

([23]) Vedi *op. cit.* (alla n. 10), pp. 78-79, 136-145, 194-195.

([24]) *Ibid.*, pp. 100, 142.

concetti introdotti, perfettamente origeniani, diano al ragionamento una direzione molto diversa, oppure introducano, come si diceva, un "tono moralistico" inadatto al *Perì Archôn* (25).

Questi interventi sostanziali, del resto, almeno per quanto concerne la traduzione dei due frammenti della *Filocalia*, sono relativamente contenuti e non si può parlare di rielaborazione dell'originale se non per alcune parti. Si tratta poi di rielaborazione fatta da Rufino, questa è l'impressione, non in modo pienamente consapevole: ciò si evidenzia in alcune incongruenze che emergono tra le parti manomesse e quelle tradotte in modo sostanzialmente fedele. Rufino, nel tornare a tradurre fedelmente dopo l'alterazione, non pensa di eliminare o modificare tutto ciò che non si accorda con il precedente intervento (26). Ne deriva, non dico una completa confusione di concetti, ma una non limpida struttura dell'argomentazione che lascia perplesso il lettore.

Oggetto della mia relazione odierna è l'esame di un passo del *Perì Archôn* il cui testo greco non ci è pervenuto nella *Filocalia*, ma nella silloge di passi incriminati dell'opera origeniana accorpata alla lettera di Giustiniano al Patriarca di Costantinopoli Mena (27). Il testo di questi 24 frammenti, come è ben noto, non è purtroppo affidabile come quello della *Filocalia*: gli studiosi hanno fatto notare (28) che si tratta di brani scelti in modo tendenzioso, con il preciso scopo di evidenziare il carattere eretico del pensiero del maestro alessandrino, nel contesto della seconda controversia origeniana. I frammenti infatti sono in genere molto brevi, per cui è difficile, non conoscendo nell'originale il contesto in cui si trovavano, coglierne l'autentico significato: quella che in Origene doveva essere un'ipotesi, se non addirittura un'idea altrui presa in esame, appare come tesi origeniana, in forma affermativa.

Per tali ragioni nella mia precedente ricerca avevo evitato di

(25) *Ibid.*, p. 202.

(26) *Ibid.*, pp. 208-209.

(27) Il florilegio è stato edito da G.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, IX, Paris-Leipzig 1902, p. 524 E-533 A, e successivamente da E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, III, Berlin 1940, pp. 208, 26-213, 10.

(28) Cf. G. BARDY, *op.cit.* (alla n. 1), p. 73, M. SIMONETTI, *I Princìpi di Origene* (*cit.* alla n. 7), p. 22 e H. CROUZEL, Origène, *Traité des Principes* (*cit.* alla n. 7), I, pp. 30-32.

raffrontare la traduzione di Rufino con questi frammenti (29). Ma ora, pur consapevole della massima cautela che esige la loro valutazione, mi sono deciso ad esaminarli, limitandomi a quei casi in cui disponiamo per la verifica anche dei frammenti della traduzione latina di Gerolamo, conservati nella *Lettera ad Avito* (30).

E' vero sì che la concordanza anche letterale di Gerolamo e Giustiniano non comporta sempre il riconoscimento di autenticità del testo del frammento (31), se si considera la corrispondenza degli intenti polemici di Gerolamo e dei monaci palestinesi autori del florilegio, se si considera soprattutto la probabile utilizzazione della *Lettera ad Avito* da parte degli *excerptores* (32). D'altra parte, questa probabile utilizzazione, ha fatto notare Giulia Sfameni Gasparro in un recente studio comparso in *Origeniana quarta*, non significa "che il Florilegio sia stato compilato esclusivamente sulla base della lettera geronimiana né tanto meno che esso contenga una "retroversione" in greco di passi addotti nella Lettera ad Avito" (33). L'autore, o gli autori, del florilegio, sebbene abbiano seguito in parte lo schema della *Lettera ad Avito*, hanno attinto i passi direttamente dal *Perì Archôn*.

(29) *Op. cit.* (alla n. 10), pp. 9-10.

(30) Sulla traduzione di Gerolamo del *Perì Archôn* e la *Lettera ad Avito* vedi soprattutto G. Bardy, *op. cit.* (alla n. 1), pp. 154-176, M. Simonetti, *I Princìpi di Origene* (*cit.* alla n. 7), pp. 20-22, H. Crouzel, *Origène, Traité des Principes* (*cit.* alla n. 7), I, pp. 26-29. Sul rapporto tra i frammenti della traduzione di Gerolamo e quella di Rufino e i frammenti della *Lettera a Mena* vedi, oltre ai commenti citati alla n. 7, G. Bardy, *ibid.*, pp. 177-202. Sull'esatta collocazione dei frammenti della *Lettera ad Avito* vedi K. Müller, *Kritische Beiträge. I. Zu den Auszügen des Hieronymus (ad Avitum) aus der Origenes "Perì Archon"*, "SAB" 1919, pp. 616-629. Per le citazioni di questa lettera (*epist.* 124) faccio riferimento all'edizione della "Collection des Universités de France": Saint Jérôme, *Lettres*, tome VII, texte établi et traduit par Jérôme Labourt, Paris 1961.

(31) Vedi lo studio di I 3, 5-8 e del fr. I (= fr. IX Koetschau) fatto da H. Crouzel, *Les personnes de la Trinité son-elles de puissance inégale selon Origène "Peri Archon" I, 3, 5-8?*, "Gregorianum" 57, 1976, pp. 109-125.

(32) Cf. H. Crouzel, *art. cit.* (alla n. 31), pp. 122-123 e G. Sfameni Gasparro, *Il problema delle citazioni del "Peri Archon" nella lettera a Mena di Giustiniano*, in *Origeniana quarta: Die Referate des. 4. Internationalen OrigenesKongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985), herausgegeben von Lothar Lies*, Innsbruck-Wien (Innsbrucker theologische Studien, 19) 1987, pp. 54-76.

(33) *Art. cit.* (alla n. 32), p. 67.

La Sfameni Gasparro si mostra anche sicura del fatto che la finalità polemica del florilegio non abbia determinato "una manomissione grave del tenore letterale" (34) del testo origeniano e invita a non assumere "l'atteggiamento opposto a quello rimproverato a P. Koetschau, rifiutando ad essi ogni credito" (35). In effetti è difficile pensare che gli *excerptores* alterassero radicalmente il testo greco del *Perì Archôn*, poiché questo li avrebbe esposti agli attacchi degli avversari sostenitori di Origene e avrebbe infirmato la loro posizione.

Il confronto dunque dei frammenti della *Lettera a Mena* e di quelli della traduzione di Gerolamo, ovviamente là dove è possibile, permette di arrivare con un certo grado di sicurezza a definire un concetto o una serie di concetti che poi devono essere ulteriormente confrontati con la traduzione di Rufino, anche se il passo non è stato da lui tradotto. E' infatti Rufino che ci fornisce il contesto del passo "incriminato" ed è dunque a questo contesto, per quanto sospetto possa essere di interpolazioni e alterazioni, che dobbiamo guardare. E' un esame questo molto difficile e rischioso, che tuttavia va tentato, con un accorto e scrupoloso impiego degli strumenti filologici, senza lasciarsi trascinare da facili prese di posizione a favore di una piuttosto che dell'altra testimonianza.

Il passo che in questa sede mi propongo di analizzare si trova nel sesto capitolo del I libro, quella trattazione "Sulla fine" che, secondo la tesi di Josep Rius Camps (36), apparterrebbe al terzo stadio redazionale del *Perì Archôn* e sarebbe stato inserito all'interno della trattazione sulle creature razionali (I 5 + 7-8), appartenente al secondo stadio.

Il frammento della *Lettera a Mena* (XI nell'edizione del Koetschau, XII nell'ordine del florilegio) (37) è il più lungo di tutti i 24 pervenutici; è introdotto dagli *excerptores* con l'indicazione: "Sulla preesistenza delle anime, dal I libro del *Perì Archôn*".

(34) *Ibid.*, p. 67.
(35) *Ibid.*, p. 55.
(36) *El Peri Archon d'Orígenes. Radiografia del primer tractat de teologia dogmàtica-sapiencial*, Barcelona 1985, pp. 62 ss.
(37) MANSI (*op. cit.* alla n. 27), pp. 528 E-529 A, KOETSCHAU (*op. cit.* alla n. 4), 80, 15-81, 10, SCHWARTZ (*op. cit.* alla n. 27), pp. 210, 29-211, 7, CROUZEL-SIMONETTI, Origène, *Traité des Principes* (*cit.* alla n. 7), II, n. 13 pp. 93-95.

Ἐξ ἰδίας αἰτίας τῶν μὴ προσεχόντων ἑαυτοῖς ἀγρύπνως γίνονται τάχιον ἢ βράδιον μεταπτώσεις, καὶ ἐπὶ πλεῖον ἢ ἐπ' ἔλαττον. ὡς ἀπὸ ταύτης τῆς αἰτίας, κρίσει θείᾳ συμπαραμετρούσῃ τοῖς ἑκάστου βελτίοσιν ἢ χείροσι κινήμασι καὶ τὸ κατ' ἀξίαν, ὁ μέν τις ἕξει ἐν τῇ ἐσομένῃ διακοσμήσει τάξιν ἀγγελικὴν ἢ δύναμιν ἀρχικὴν ἢ ἐξουσίαν τήν ἐπί τινων ἢ θρόνον τὸν ἐπὶ βασιλευομένων ἢ κυρείαν τὴν κατὰ δούλων· οἱ δὲ οὐ πάνυ τι ἐκπεσόντες τὴν ὑπὸ τοῖς εἰρημένοις οἰκονομίαν καὶ βοήθειαν ἕξουσι. καὶ οὕτως κατὰ μὲν τὸ πλεῖστον ἀπὸ τῶν ὑπὸ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας καὶ τοὺς θρόνους καὶ τὰς κυριότητας, τάχα δὲ [38] ἔσθ' ὅτε καὶ ἀπ' αὐτῶν [39], συστήσεται τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος ἐν τῷ καθ' ἕνα κόσμῳ.

"Sta in loro, che non vegliano incessantemente su se stessi, la causa delle cadute, cadute che si verificano in modo più veloce o più lento, e in misura maggiore o minore, cosicché per questa causa, mediante il giudizio divino che assegna, in rapporto ai movimenti migliori o peggiori di ciascuno, anche la condizione meritata, uno avrà nel futuro ordinamento cosmico il rango degli angeli o la virtù dei principati o la potestà su alcuni o il trono sui sudditi o il dominio sugli schiavi; quelli invece che sono caduti, ma non completamente, staranno sotto l'amministrazione e avranno l'aiuto dei suddetti. E così, per la massima parte da coloro che sono assoggettati ai principati e alle potestà e ai troni e alle dominazioni, e forse talora anche da queste stesse categorie angeliche, si costituirà il genere umano in ciascuno dei mondi successivi".

Noi abbiamo un frammento della *Lettera ad Avito* che corrisponde alla seconda metà del frammento greco:

Qui vero fluctuaverint et motis pedibus nequaquam omnino corruerint, subicientur dispensandi et regendi adque meliora gubernandi principatibus, potestatibus, thronis, dominationibus; et forsitan ex his hominum constabit genus in uno aliquo ex mundis, quando iuxta Esaiam, 'caelum et terra nova' fient (*epist.* 124, 3; 97, 28-98, 4).

"Ma quelli che avranno vacillato e non saranno precipitati completamente per il movimento dei loro piedi saranno sottomessi, per essere amministrati, diretti e governati in vista di un comportamento (o di una sorte) mi-

(38) Non accolgo, con lo Schwartz e Görgemanns-Karpp, l'emendazione del Koetschau ταχθέντων in luogo di τάχα δὲ dei codici della *Collectio Sabbaitica*: il participio non è necessario, mentre τάχα trova conforto nelle traduzioni di Gerolamo (*et forsitan* 98, 2) e Rufino (*aestimo, prout ego sentire possum* 82, 4).

(39) Accolgo, con il Koetschau, Görgemanns-Karpp e Crouzel-Simonetti, la lezione ἀπ' αὐτῶν del *cod. Athous Iwiron* 381 in luogo di ἀντ' αὐτῶν degli altri codici: questa, sebbene *lectio difficilior*, è concettualmente inaccettabile.

gliore, ai principati, alle potestà, ai troni, alle dominazioni; e forse da costoro si costituirà il genere umano in uno qualunque tra i mondi, quando, secondo Esaia, ci sarà un cielo nuovo e una terra nuova".

Come si vede il frammento della traduzione di Gerolamo corrisponde a οἱ δὲ οὐ πάνυ τι ἐκπεσόντες ... ἐν τῷ καθ' ἕνα κόσμῳ 81, 6-10, ma presenta un elemento, *quando iuxta Esaiam 'caelum et terra nova' fient*, assente nel frammento greco; questo elemento però doveva essere senz'altro presente nell'originale, dal momento che, come vedremo, si trova anche nella traduzione di Rufino.

Confrontata con il testo del frammento greco la traduzione di Gerolamo presenta un'altra notevole divergenza: in κατὰ μὲν τὸ πλεῖστον ἀπὸ τῶν ὑπὸ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας καὶ τοὺς θρόνους καὶ τὰς κυριότητας, τάχα δὲ ἔσθ' ὅτε καὶ ἀπ' αὐτῶν 81, 7-9 viene data l'indicazione precisa della provenienza di quello che in ciascuno dei mondi futuri sarà il genere umano ("per lo più da coloro che sono soggetti agli ordini angelici, talora anche, forse, da questi stessi"). Gerolamo, con *forsitan ex his* 98, 2, mantiene, e in modo non perspicuo, solo la seconda ipotesi di provenienza, quella dagli ordini angelici: τάχα δὲ ἔσθ' ὅτε καὶ ἀπ' αὐτῶν. Ho detto in modo non perspicuo, in quanto *ex his* può essere riferito anche al soggetto del periodo precedente, *Qui vero fluctuaverint* ..., cioè agli esseri razionali la cui identità non è specificata.

Che il frammento greco in questo caso conservi il testo autentico si può sostenere a partire da queste constatazioni: 1) Gerolamo, nel periodo precedente, traduce ὑπὸ τοῖς εἰρημένοις 81, 6 con *principatibus, potestatibus, thronis, dominationibus* 98, 1-2, cioè con quell'elenco, derivante da *Col.* 1, 16, che si trova più sotto nel passo assente nella sua traduzione (τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας καὶ τοὺς θρόνους καὶ τὰς κυριότητας 81, 8-9) (40); 2) un'espressione analoga a ἀπὸ τῶν ... κυριότητας 81, 8-9 si trova non molto più avanti nella trattazione, nel successivo frammento della *Lettera a Mena* (41), ad

(40) E' difficile che Gerolamo abbia tenuto presente soltanto l'elenco del periodo precedente (τάξιν ἀγγελικὴν ... κατὰ δούλων 81, 4-6), in quanto avrebbe mantenuto un riferimento alla τάξις ἀγγελική 81, 4.

(41) Fr. XII nell'ed. Koetschau, XIII nell'ordine del florilegio: MANSI, *op. cit.* (alla n. 27), p. 529 A-B, KOETSCHAU, *op. cit.* (alla n. 4), p. 83, 5-8, SCHWARTZ, *op. cit.* (alla n. 27), p. 211, 10-12, CROUZEL-SIMONETTI, Origène, *Traité des Principes* (*cit.* alla n. 7), II, n. 24 pp. 97-98.

indicare la provenienza del genere umano da coloro che sono assoggettati alle potenze demoniache: ἀπὸ τῶν ὑποτεταγμένων τοῖς χείροσι ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις καὶ κοσμοκράτορσι 83, 5-6. Tale formulazione è sostanzialmente mantenuta dalla traduzione di Rufino: *ex his ordinibus, qui sub principatu diaboli agunt ac malitiae eius obtemperant* I 6, 3; 83, 9-10.

L'omissione di Gerolamo di κατὰ μὲν τὸ πλεῖστον ... κυριότητας 81, 7-9 non deve d'altra parte stupire, dal momento che anche nella traduzione di passi il cui testo originale è conservato dai Filocalisti (42) si nota che Gerolamo tende a restringere, a sintetizzare il testo originale, eliminando elementi a suo avviso superflui e mantenendo solo ciò che basta a rendere palese il carattere "eretico" del passo. Evidentemente anche in questo nostro caso per Gerolamo era sufficiente mantenere un riferimento al passaggio di stato delle creature razionali, senza soffermarsi a circostanziare la provenienza del genere umano. Non si può d'altra parte nemmeno parlare di riassunto del testo greco (43).

Mi sono così a lungo soffermato su questa discrepanza tra il testo greco e la traduzione di Gerolamo, perché l'elemento che Gerolamo condensa è particolarmente importante per la comprensione del significato di tutto il passo e di conseguenza per la valutazione della traduzione di Rufino. Infatti la provenienza del genere umano dalle gerarchie angeliche o dalle creature ad esse sottoposte significa che la caduta di cui qui si sta parlando non è la caduta dei νόες, le creature razionali tutte perfettamente uguali, dall'unità originaria in cui Dio le ha create (44) e neppure la caduta che Origene sembra con cautela postulare, nel *Peri Archôn*, dopo l'apocatastasi, cioè dopo il ritorno delle creature all'unità originaria (45). E' una ca-

(42) Vedi III 1, 23; 240, 11-241, 6, *epist.* 124, 8; 104, 3-10, con le mie osservazioni in *op. cit.* (alla n. 10), pp. 171-172 e n. 17. Vedi anche IV 3, 10; 337, 1-338, 3, *epist.* 124, 11; 109, 30-110, 4, con le mie osservazioni *ibid.*, pp. 186-190.

(43) Come fa H. CROUZEL, Origène, *Traité des Principes* (*cit.* alla n. 7), II, p. 96.

(44) Cf. II 1, 1; 107, 1-18, II 9, 2, II 9, 6; 169, 22-170, 12.

(45) Su questa ipotesi origeniana, espressa soprattutto in II 3, 3; 118, 4 ss., III 6, 3 in Hier. *epist.* 124, 10; 108, 24-109, 14, IV 4, 8; 361, 9 ss., si veda P. NEMESHEGYI, *La paternité de Dieu chez Origène*, Tournai (Bibliothèque de Théologie, série IV: histoire de la théologie, 2) 1960, pp. 217-224, M. SIMONETTI, *I Princìpi di Origene* (*cit.* alla n. 7), pp. 71-72, H. CROUZEL, *L'apocatastase chez Origène*, in *Origeniana quarta* (*cit.* alla n. 32), pp. 285-286.

duta, quella descritta in questo passo, che si produce in un mondo (o meglio, al termine di un mondo) già differenziato e strutturato su diversi piani gerarchici. Il diverso grado di merito o di demerito nel mondo attuale determina la posizione delle creature razionali nel mondo o nei mondi successivi. Si noti infatti che nel frammento greco e nella traduzione di Gerolamo le conseguenze dell'agire morale delle creature razionali sono collocate nel futuro (ἐν τῇ ἐσομένῃ διακοσμήσει 81, 3-4: "nel futuro ordinamento cosmico", ἐν τῷ καθ'ἕνα κόσμῳ 81, 10: "in ciascuno dei mondi successivi"; i verbi delle principali sono tutti al futuro: ἕξει 81, 3, ἕξουσι 81, 7, συστήσεται 81, 9, *subicientur* 97, 29-30, *constabit* 98, 2). Se ne deve dedurre che la caduta, di cui si parla a 81, 6, avviene nel mondo attuale, o meglio, visto che questo capitolo del *Perì Archôn* è dedicato alla fine, alla fine del mondo attuale. A questo proposito, molto interessante, per le analogie con il nostro passo, è un frammento della traduzione di Gerolamo, a cui nulla corrisponde in Rufino, e che Josep Rius Camps ha dimostrato doversi collocare tra I 6, 1 e 6, 3 ([46]): *In fine atque in consummatione mundi, quando velut de quibusdam repagulis atque carceribus missae fuerint a Domino animae et rationabiles creaturae, alias earum tardius incedere ob segnitiem, alias pernici volare cursu propter industriam. Cumque omnes liberum habeant arbitrium, et sponte sua vel virtutes possint capere vel vitia; illae multo in peiori condicione erunt, quam nunc sunt. Hae*

([46]) *Localisation à l'intérieur du "De Principiis" d'Origène-Rufin de certains extraits sur les êtres raisonnables conservés par Jérôme*, "VChr" 41, 1987, pp. 211-214. Gli editori moderni, seguendo le indicazioni di K. Fr. Schnitzer, *Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft*, Stuttgart 1835, p. 75 n. **, e di K. Müller, *art. cit.* (alla n. 30), pp. 621-622, hanno posto il frammento verso la fine o alla fine di I 7, 5, pur mostrando perplessità per il fatto che esso non si adatta al contesto (vedi soprattutto M. Simonetti, *I Princìpi di Origene*, *cit.* alla n. 7, p. 219 n. 40: "Ma di contro si può osservare che il passo, in cui si parla genericamente di angeli uomini e demoni, mal si addice al contesto, in cui si parla solo degli astri"). Oltre alla ragione addotta dal Simonetti, si tenga presente che, mentre al termine di I 7, 5 Origene (*sc.* nella traduzione di Rufino) considera l'apocatastasi (vedi *Videamus nunc ... in omnibus* 93, 27-94, 13 con la citazione di *I Cor.* 15, 24 e 28), nel frammento di Gerolamo si parla della fine di questo mondo e del passaggio di stato degli esseri razionali in quello successivo (inaccettabile è la tesi del Müller, *loc. cit.*, per cui nella prima parte del frammento, *In fine ... propter industriam* 99, 6-11, Origene descriverebbe il ritorno delle creature razionali all'unità originaria, cioè l'apocatastasi). Il Rius Camps avanza l'ipotesi seducente che il frammento si debba collocare in I 6, 1, prima di *Finis ergo mundi* ... 79, 1.

ad meliorem statum pervenient: quia diversi motus, et variae voluntates in utramque partem diversum accipient statum, id est, ut et angeli, homines vel daemones, et rursum ex his, homines vel angeli fiant (*epist.* 124, 4; 99, 6-18). Sebbene si possa pensare che Gerolamo abbia accentuato il carattere platonico del passo, prospettando l'agire morale degli esseri razionali come il volo delle anime descritto nel *Fedro* (246a ss.), non si può nemmeno attribuirgli una radicale alterazione dell'originale, disconoscendo il fatto che egli dice di rendere le parole stesse di Origene (47); le analogie a livello di contenuto e di espressione con il nostro passo (anche con la traduzione di Rufino) (48) depongono a favore della sua autenticità.

Vediamo dunque in questo frammento della traduzione di Gerolamo come Origene consideri la fine di questo mondo come momento determinante, a livello morale, per la costituzione del successivo.

Se ora ci volgiamo al passo della traduzione di Rufino corrispondente al frammento greco (I 6, 2; 81, 11-82, 5), rimaniamo colpiti in primo luogo dal fatto che è, per dimensioni, lungo più del doppio del testo greco. Infatti, oltre alle consuete amplificazioni e nessi esplicativi (come l'uso delle coppie di termini per renderne uno greco (49) o il richiamo a quanto si è detto precedentemente (50)), troviamo in esso una serie di elementi assenti sia nel frammento greco sia nella traduzione di Gerolamo, di cui alcuni, come ha fatto notare Manlio Simonetti (51), sono di notevole importanza con-

(47) *Ac ne quis putet nostrum esse quod dicimus, ipsius verba ponamus* 99, 5-6.

(48) Vedi J. Rius Camps, *art. cit.* (alla n. 46), p. 214 e n. 10: si compari *alias earum tardius incedere ob segnitiem, alias pernici volare cursu propter industriam* Hier. 99, 9-11, *tunc vitio propriae desidiae alius citius alius tardius, plus alius alius minus... alius levius, alius vero gravius ad inferiora declinat* Ruf. 81, 12-16, γίνονται τάχιον ἢ βράδιον μεταπτώσεις καὶ ἐπὶ πλεῖον ἢ ἐπ' ἔλαττον Iustn. 80, 15-81, 1; *cumque omnes liberum habeant arbitrium* Hier. 99, 11-12, *ipse sibi causa* Ruf. 81, 13, ἐξ ἰδίας αἰτίας Iustn. 80, 15; *diversi motus, et variae voluntates... diversum accipient statum* Hier. 99, 15-16, *unicuique secundum diversitatem motuum pro merito sui decessus et commotionis occurrat* Ruf. 81, 17-18, συμπαραμετρούσῃ τοῖς ἑκάστου βελτίοσι ἢ χείροσι κινήμασι καὶ τὸ κατ' ἀξίαν Iustn. 81, 2-3.

(49) μεταπτώσεις 81, 1 è reso con *lapsus vel casus* 81, 13; διακοσμήσει 81, 4 con *ordinatione ac dispensatione* 81, 20; βασιλευομένων 81, 5 con *iudicandi vel regendi* 81, 23.

(50) Vedi *ut diximus* 81, 13.

(51) *I Princìpi di Origene* (*cit.* alla n. 7), p. 202 n. 12 e 203 n. 14.

cettuale. Per meglio evidenziarli, li ho messi in corsivo e chiusi tra parentesi quadre.

Si vero ab huiuscemodi participatione neglegant atque dissimulent, tunc vitio propriae desidiae alius citius alius tardius, plus alius alius minus, ipse sibi causa sui lapsus vel casus efficitur. *[Et quoniam, ut diximus, casus iste vel lapsus, quo de statu suo unusquisque declinat, quam plurimam in se habet diversitatem pro mentis ac propositi motibus, quod alius levius, alius vero gravius ad inferiora declinat:]* in hoc iam iustum iudicium dei providentiae est, ut unicuique secundum diversitatem motuum pro merito sui decessus et commotionis occurrat. *[Ex his sane, qui in illo initio permanserunt, quod futuro fini simile esse descripsimus,]* quidam ex ipsis in ordinatione ac dispensatione mundi ordinem angelicum sortiuntur, alii virtutum, alii principatuum, alii potestatum *[(quo in eos videlicet exerceant potestatem, qui 'habere super caput indigent potestatem'),]* alii thronorum ordinem, id est iudicandi vel regendi eos, qui hoc indigent, habentes officium, alii dominationem, sine dubio super servos; *[quae omnia eis pro merito et profectibus suis, quibus in dei participationem imitationemque profecerant, aequo iustoque iudicio divina contulit providentia.]* Hi vero qui de statu primae beatitudinis moti quidem sunt, non tamen inremediabiliter moti, illis quos supra descripsimus sanctis beatisque ordinibus dispensandi subiecti sunt ac regendi; *[quorum adiutorio usi et institutionibus ac disciplinis salutaribus reformati, redire ac restitui ad statum suae beatitudinis possint.]* Ex quibus aestimo, prout ego sentire possum, hunc ordinem humani generis institutum, qui utique in futuro saeculo vel in supervenientibus saeculis, cum 'caelum novum et terra nova' secundum Esaiam erit, restituetur in illam unitatem, quam promittit dominus Iesus dicens ad deum patrem de discipulis suis: "Non pro istis rogo solis, sed et pro omnibus qui credituri sunt per verbum eorum in me, ut omnes unum sint, sicut ego in te, pater, et tu in me, ita et isti in nobis unum sint"; et iterum ubi ait: "Ut sint unum, sicut nos sumus unum, ego in ipsis, et tu in me, ut sint et ipsi consummati in uno"; et sicut confirmat nihilominus etiam Paulus apostolus dicens: "Donec occurramus omnes in unitatem fidei in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi"; et sicut idem apostolus iam nos etiam in praesenti vita in ecclesia positos, in qua utique futuri regni est imitatio, ad hanc eandem unitatis similitudinem cohortatur dicens: "Ut eadem dicatis omnes, et non sint in vobis schismata, sitis autem perfecti in uno eodemque sensu atque in una eademque sententia".

Dei cinque passi che non trovano corrispondenza nel frammento greco il primo, il terzo e il quinto si possono tranquillamente ritenere sviluppi di Rufino volti a sottolineare e a chiarire i concetti espressi in modo conciso nel testo greco: il primo sviluppa l'idea di varietà dei moti e delle cadute delle creature razionali ([52]), il terzo

([52]) Con *ut diximus* 81, 13 Rufino si richiama a I 3, 8 ss.; 62, 20 ss. (il concetto

arricchisce con la reminiscenza di *I Cor.* 11, 10 l'asciutta e generica espressione del greco ἐξουσίαν τὴν ἐπί τινων 81, 4-5 ([53]), il quinto sottolinea il concetto di aiuto che gli uomini hanno dagli ordini angelici ([54]). Occorre rilevare come Rufino, grazie a questi interventi, riesca effettivamente a rendere più accessibili i concetti origeniani.

Il secondo e il quarto passo, a differenza degli altri, contengono un'idea veramente originale e che non si può liquidare senza esitazione come interpolazione di Rufino, come ha fatto Jean Daniélou ([55]). E' l'idea dei meriti delle creature razionali che determinano il loro passaggio agli ordini angelici ([56]). I meriti consistono nell'adesione a quel principio, a quella condizione primigenia in cui Dio ha creato gli esseri razionali, e inoltre nel progresso nell'imitazione di Dio.

Ora, prima di valutare l'autenticità di questa idea, occorre portare alla luce la principale divergenza tra la traduzione di Rufino e le altre due testimonianze, divergenza che molti studiosi hanno ignorato ([57]). In Rufino, a partire da *Ex his sane, qui in illo initio perman-*

di gradualità di caduta), e a I 6, 2; 80, 7-10 (il concetto di varietà dei movimenti degli esseri razionali).

([53]) Non mi sento di condividere quanto dice M. Simonetti (*Due note sull'angelologia origeniana*, "RCCM" 4, 1962, n. 106 p. 193): il testo di Giustiniano è per lui incompleto ed è Rufino a restituirci l'originale, in quanto "il testo origeniano doveva corredare le potestà di una precisazione parallela a quelle introdotte per i troni e le dominazioni, e... tale precisazione comportava l'allusione a *I Cor* 11, 10" (*loc. cit.*). In realtà anche gli angeli e i principati (τάξιν ἀγγελικὴν ἢ δύναμιν ἀρχικὴν 81, 4), nominati subito prima delle potestà, non vengono caratterizzati con precise attribuzioni. Qualche perplessità deve poi essere sollevata sul carattere genuinamente origeniano dell'allusione a *I Cor.* 11, 10: le rare volte che questo passo è citato o riecheggiato nelle opere di Origene, nel *Commento al Cantico dei Cantici*, II, ed. W.A. Baehrens, Leipzig (GCS 33) 1925, p. 136, 6-7, 234, 16-18, e nell'*Omelia XXIII su Luca*, ed. M. Rauer, Leipzig (GCS 35) 1930, p. 156, 28-157, 2, ἐξουσία = *potestas* è inteso con il valore di κάλυμμα = *velamen* (la copertura del capo, segno di soggezione al marito, che Paolo prescriveva alle donne); non compare nessun riferimento alla categoria angelica delle potestà e a un loro rapporto con gli angeli di cui Paolo parla nel passo (διὰ τοὺς ἀγγέλους).

([54]) Il Bardy, *op. cit.* (alla n. 1), p. 128, coglie in questo passo l'eco di espressioni correnti nella lingua liturgica. Qest'uso di formule d'origine liturgica testimonia l'intervento interpolatorio di Rufino.

([55]) *Origène*, Paris 1948, pp. 213-214.

([56]) Per quest'idea cf. I 8, 1, I 8, 4; 101, 13-18, II 9, 6; 169, 28-170, 2, con le osservazioni di M. Simonetti, *art. cit.* (alla n. 53), pp. 189-194.

([57]) Si veda ad esempio l'analisi del passo di M. Simonetti (*art. cit.* alla n. 53), pp. 189-193 e i tre commenti recenti (*cit.* alla n. 7). Questo è molto strano, in quanto il De Faye (*op. cit.* alla n. 3), n. 1 p. 251, sebbene in termini non precisi e con

serunt ... 81, 18 ss., il tempo dei verbi è diverso da quello dei verbi del frammento greco e della traduzione di Gerolamo: il momento del progresso o della caduta delle creature razionali è collocato nel passato (*permanserunt* 81, 19, *moti* ... *sunt* 81, 28), quello del passaggio negli ordini angelici o nel genere umano nel presente (*sortiuntur* 81, 21) o nel passato ("prossimo", potremmo dire: *subiecti sunt* 82, 1, *institutum* 82, 5). Questa trasposizione dei piani temporali fa sì che quello che in Giustiniano e Gerolamo è l'esame del passaggio di stato delle creature razionali da questo mondo a quelli successivi in Rufino divenga la presentazione della caduta originaria (o del progresso originario) degli esseri creati tutti uguali, progresso o caduta che hanno determinato la varietà di questo mondo.

Che in questo caso sia Rufino ad alterare il concetto conservato nel frammento greco e in Gerolamo non mi sembra si possa mettere in dubbio: a prescindere per il momento da altre considerazioni, ci si deve chiedere perché sia gli *excerptores* greci sia Gerolamo avrebbero dovuto alterare un'idea che, così come appare in Rufino, è già "pericolosa" e accusabile di "eresia". Si consideri, ad esempio, che proprio quest'idea che la varietà di cadute degli esseri razionali dall'originaria unità abbia comportato la varietà di questo mondo, è riportata come eretica in un altro frammento della *Lettera a Mena* ([58]), a cui corrisponde un brano della versione rufiniana di II 1, 1; 107, 6-15:

οὕτω δὴ ποικιλωτάτου κόσμου τυγχάνοντος καὶ τοσαῦτα διάφορα λογικὰ περιέχοντος, τί ἄλλο χρὴ λέγειν αἴτιον γεγονέναι τοῦ ὑποστῆναι αὐτὸν ἢ τὸ ποικίλον τῆς ἀποπτώσεως τῶν οὐχ ὁμοίως τῆς ἑνάδος ἀπορρεόντων;

"Così essendo oltremodo vario il mondo e comprendendo tante differenti creature razionali, quale altra causa dobbiamo attribuire al suo costituirsi se non la varietà della caduta di coloro che non in modo uguale si sono distaccati dall'unità?".

eccessiva acrimonia nei confronti di Rufino, aveva già evidenziato questa sostanziale differenza.

([58]) *Fr.* XIV = XVIII Koetschau: MANSI, *op. cit.* (alla n. 27), p. 529 B, KOETSCHAU, *op. cit.* (alla n. 4), 107, 1-5, SCHWARTZ, *op. cit.* (alla n. 27), p. 211, 14-16, CROUZEL-SIMONETTI, Origène. *Traité des Principes cit.* (alla n. 7), II, n. 4 pp. 130-131.

Va poi osservato che nel prosieguo della trattazione, in I 6, 3, troviamo espresso chiaramente, in un frammento della *Lettera a Mena* (il XIII di cui poco fa abbiamo parlato), in Rufino (83, 9-84, 21) e in Gerolamo (*epist.* 124, 3; 98, 8-20), il concetto del passaggio di stato delle creature razionali tra questo nostro mondo e quelli futuri. L'argomento del sesto capitolo del I libro è poi, ricordiamo, la fine, per cui è improbabile che Origene considerasse così a lungo la caduta originaria come causa dell'attuale diversificazione del mondo.

Rufino, inoltre, per quanto alteri così radicalmente la prospettiva temporale, si sente in dovere di mantenere il riferimento al futuro, anche se il futuro di cui parla non è più quello del mondo o dei mondi successivi, ma è quello dell'apocatastasi, e dunque dell'eliminazione delle diversità delle creature razionali. E' impossibile che questo rinvio dalla caduta originaria alla futura restaurazione dell'unità degli esseri razionali fosse nell'originale senza lasciare la benché minima traccia nel frammento greco e nella traduzione di Gerolamo.

Ma vediamo adesso con calma i punti del passo in cui compare questo rinvio all'apocatastasi. Il primo comprende quell'importante elemento che abbiamo contrassegnato con il n. 2: *Ex his sane, qui in illo initio permanserunt, quod futuro fini simile esse descripsimus, quidam ex ipsis in ordinatione ac dispensatione mundi ordinem angelicum sortiuntur* 81, 18-21. Si osservi che Rufino, in un certo modo, scinde l'indicazione temporale (e spaziale) ἐν τῇ ἐσομένῃ διακοσμήσει 81, 3-4, traducendo ἐν τῇ διακοσμήσει con *in ordinatione ac dispensatione mundi* 81, 20, che diviene dunque l'attuale ordinamento del mondo (vedi *sortiuntur* 81, 21) e sviluppando l'idea di ἐσομένῃ in quella di *futuro fini* 81, 18. Con *quod futuro fini simile esse descripsimus* Rufino si richiama esplicitamente all'inizio del § 2 di questo capitolo ([59]), in cui leggiamo (*sc.* nella traduzione di Rufino) che dalla fine, fine non di questo mondo, ma di tutti i mondi, e cioè dall'apocatastasi ([60]), noi conosciamo l'inizio. Se è

([59]) *Talem igitur finem videntes, cum 'omnes inimici subiecti erunt Christo', et cum 'novissimus inimicus destruetur mors', et cum 'tradetur a Christo, cui omnia subiecta sunt, regnum deo et patri': ab isto, inquam, tali fine rerum contemplemur initia. Semper enim similis est finis initiis; et ideo sicut unus omnium finis, ita unum omnium intellegi debet initium* 79, 19-80, 2.

([60]) I riferimenti a *I Cor.* 15, 24-27 (a 79, 19-21) non lasciano dubbi in proposito.

dunque sicuro che Rufino ha qui introdotto il concetto di apocatastasi, derivandolo in modo forzato da ἐν τῇ ἐσομένῃ... διακοσμήσει, ha molto probabilmente introdotto anche l'idea di permanenza di alcuni esseri razionali nella condizione iniziale, tanto più che tale permanenza difficilmente si può collocare nel mondo o alla fine del mondo attuale.

Se veniamo ora al passo della traduzione di Rufino corrispondente all'ultimo periodo del frammento greco e della traduzione di Gerolamo, cioè a *Ex quibus aestimo* ... 82, 3 ss., notiamo un'analoga alterazione. In primo luogo, con *Ex quibus* 82, 3-4 che si riferisce a *Hi vero qui de statu primae beatitudinis moti ... sunt* 81, 27-28, sparisce completamente in Rufino il concetto di provenienza del genere umano da altre categorie di creature razionali, concetto che, come si è visto, trova larga espressione nel frammento greco, mentre è condensato da Gerolamo.

Rufino sembra aver compensato l'omissione di κατὰ μὲν τὸ πλεῖστον ... κυριότητας 81, 7-9 con l'interpolazione del passo n. 5, lo sviluppo cioè del concetto di aiuto angelico.

Non è difficile dare spiegazione dell'omissione di Rufino: dal momento che egli ha presentato questa caduta come caduta dall'indifferenziata condizione originaria (*de statu primae beatitudinis* 81, 27), non poteva lasciare traccia dell'ipotesi della provenienza del genere umano da differenti categorie di esseri razionali.

A parte questo, si noti che a συστήσεται τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος ἐν τῷ καθ'ἕνα κόσμῳ 81, 9-10 corrisponde in Rufino *aestimo* ([61])... *hunc ordinem humani generis institutum, qui utique in futuro saeculo vel in supervenientibus saeculis, cum 'caelum novum et terra nova' secundum Esaiam erit, restituetur in illam unitatem, quam promittit dominus Iesus* ... 82, 4-7 e ss. Con *institutum* 82, 5, infinito perfetto passivo, Rufino pone la costituzione del genere umano, determinata dalla caduta di cui si è appena parlato, in questo mondo (significativo è il pronome dimostrativo *hunc* prima di *ordinem humani generis* 82, 4); eppure anche qui egli si sente in dovere di mantenere l'idea di futuro espressa in ἐν τῷ καθ'ἕνα κόσμῳ e il ri-

([61]) Si noti che *aestimo*, seguito dalla formula di modestia *prout ego sentire possum* 82, 4, corrisponde a τάχα 81, 9 di Giustiniano e a *forsitan* 98, 2 di Gerolamo. Non c'è in questo caso nella traduzione di Rufino una maggiore cautela di espressione rispetto alle altre due testimonianze.

ferimento a *Is.* 65, 17 (66, 22), riferimento che, come si è già detto, era sicuramente presente nell'originale, dal momento che si trova anche nella traduzione di Gerolamo (*hominum constabit genus in uno aliquo ex mundis, quando iuxta Esaiam 'caelum et terra nova' fient* 98, 2-4).

Rufino, come nel caso visto sopra, utilizza l'idea di futuro per rimandare all'apocatastasi: si consideri *in illam unitatem* 82, 7 e la serie di citazioni del Nuovo Testamento che si succedono fine al termine del paragrafo, tra cui particolarmente significativa è quella di *Io.* 17, 20-23 (*"Non pro istis rogo solis, sed et pro omnibus qui credituri sunt per verbum eorum in me, ut omnes unum sint, sicut ego in te, pater, et tu in me, ita et isti in nobis unum sint"; et iterum ubi ait: "Ut sint unum, sicut nos sumus unum, ego in ipsis, et tu in me, ut sint et ipsi consummati in uno"* 82, 8-12). Si tenga presente che *Io.* 17, 21, spesso associato a *I Cor.* 15, 28 (*ut sit Deus omnia in omnibus*), è sempre addotto nel *Perì Archôn* in riferimento all'apocatastasi. Leggiamo, ad esempio, nel sesto capitolo del III libro, dedicato anch'esso alla fine: *Cum vero res ad illud coeperint festinare, 'ut sint omnes unum', sicut est 'pater cum filio unum', consequenter intellegi datur quod, ubi omnes 'unum' sunt, iam diversitas non erit* III 6, 4; 286, 6-9; oppure, poco più avanti: *In hunc ergo statum omnem hanc nostram substantiam corporalem putandum est perducendam, tunc cum omnia restituentur, 'ut unum sint', et 'cum deus fuerit omnia in omnibus'. Quod tamen non ad subitum fieri sed paulatim et per partes intellegendum est, infinitis et immensis labentibus saeculis...* III, 6, 6; 287, 21-25 ([62]).

Tornando al nostro passo, osserviamo che Rufino da una parte introduce l'idea di apocatastasi, dall'altra mantiene un elemento del testo originario che con tale idea contrasta: si tratta di *cum 'caelum novum et terra nova' secundum Esaiam erit* 82, 6. *Is.* 65, 17 (66, 22), ricordiamo, è addotto da Origene in III 5, 3 a sostegno della tesi che dopo la fine di questo mondo ce ne sarà un altro, come il nostro differenziato ([63]). Rufino, invece, tende a presentare il rinnovamento

([62]) Gli altri passi in cui compare *Io.* 17, 21, sempre ad indicare l'apocatastasi, sono: II 3, 5; 120, 24-29, III 6, I; 280, 22-281, 5 e 282, 7-9;

([63]) *Nam quod erit post hunc alius mundus, Esaias docet dicens: "Erit caelum novum et terra nova, quae ego faciam permanere in conspectu meo, dicit dominus"* 273, 5-7. La fedeltà sostanziale della traduzione di Rufino è qui comprobata da

del cielo e della terra nel "secolo futuro" (82, 5) come momento di annullamento delle diversità fra le creature razionali, come ritorno a quell'unità originaria la cui perdita ha causato la differenziazione del mondo attuale.

Görgemanns e Karpp, che nel commento a questo passo avvertono la gravità dell'alterazione (64), suppongono che tutto il complesso di citazioni del Nuovo Testamento che conclude il paragrafo, in pratica tutto il brano compreso tra *restituetur in illam unitatem* e *sententia* 82, 6-19, sia interpolazione di Rufino.

L'ipotesi dei due studiosi è certo plausibile, se si considera in primo luogo che tutte queste citazioni insistono, come si è visto, sul concetto di unità, che è estraneo all'argomentazione origeniana, in secondo luogo che interrompono troppo a lungo l'esame del diverso grado di caduta degli esseri razionali. Si tenga presente che il frammento della traduzione di Gerolamo, dopo la reminiscenza di *Is.* 65, 17 (66, 22) *quando iuxta Esaiam, 'caelum et terra nova' fient*, prosegue con la considerazione della "caduta" gravissima di alcuni esseri razionali che comporta la loro futura trasformazione in demoni (*Qui vero non fuerint meriti, ut per genus hominum revertantur ad pristinum statum, fient 'diabolus et angeli eius', et pessimi daemones, ac pro varietate meritorum in singulis mundis diversa officia sortientur* 98, 4-8). A questo passo della traduzione di Gerolamo corrisponde in Rufino, con la solita trasposizione temporale dal futuro al presente (65), l'inizio del § 3: *Sciendum tamen est quosdam eorum, qui ex illo uno principio, quod supra diximus, dilapsi sunt, in tantam indignitatem ac malitiam se dedisse, ut indigni habiti sint institutione hac vel eruditione, qua per carnem humanum genus adiutorio caelestium virtutum instituitur atque eruditur, sed e contrario etiam adversarii et repugnantes his, qui erudiuntur atque imbuuntur, existant* 82, 20-25.

quella di Gerolamo, *epist.* 124, 9; 105, 13-16: *Vis discere, quod post corruptionem huius mundi alius sit futurus? audi Esaiam loquentem: "Erit caelum novum, et terra nova, quae ego facio permanere in cospectu meo".*

(64) *Op. cit.* (alla n. 7), p. 223, n. 14: "Danach beschreibt die Jesaja-Stelle einen künftigen Kosmos mit seiner Diversität von Vernunftwesen. Ruf. dagegen scheint die Stelle auf den Endzustand der "Einheit" zu beziehen".

(65) Vedi *Qui ... non fuerint meriti ..., fient ..., sortientur* in Gerolamo, 98, 4-8, mentre in Rufino abbiamo *Sciendum ... quosdam eorum, qui ex illo uno principio ... dilapsi sunt, ... se dedisse, ut ... habiti sint ..., existant* 82, 20-25.

Ritengo dunque che in questo caso non sia Gerolamo a riassumere, ma Rufino ad ampliare il testo originale, facendo largo uso di citazioni delle Sacre Scritture, quasi a supporto del concetto nuovo introdotto. E infatti il numero e la consistenza delle citazioni sembrerebbe quasi il segno della consapevolezza che Rufino aveva dell'entità dell'alterazione compiuta (66).

Del resto anche nel raffronto con il frammento della *Lettera a Mena* abbiamo constatato questa tendenza ad ampliare, anche se per qualche elemento presente in Rufino e assente nel testo greco il giudizio sull'autenticità si fa assai difficile. Abbiamo infatti lasciato in sospeso il passo n. 4, sul progresso nell'imitazione di Dio da parte di alcuni esseri razionali.

E' questo, ritengo, l'unico elemento della traduzione rufiniana del passo che ci conservi qualcosa di sicuramente autentico omesso dagli *excerptores* palestinesi. Se esaminiamo bene il contenuto del frammento, ci accorgiamo che non è affatto fornita (in 81, 3-6) la causa del passaggio dell'essere razionale tra gli ordini angelici, mentre per la costituzione del genere umano viene addotta come causa una caduta non completa. Se riguardiamo quel frammento della traduzione di Gerolamo sulla fine del mondo che presenta molte analogie col nostro, troviamo la menzione del progresso di alcuni esseri razionali dovuto alla loro attività (*propter industriam* 99, 10-11), che determina il passaggio all'ordine angelico. Vi è pertanto una grave lacuna concettuale nel frammento greco, che il passo di Rufino ci aiuta a colmare.

Vediamo dunque con quanta cautela bisogna procedere nell'esame delle testimonianze: occorre giudicare caso per caso, senza ritenere che una o più alterazioni destituiscano di ogni credibilità una testimonianza.

Al termine di questo esame, ritengo di dover cercare di proporre una spiegazione per l'alterazione sostanziale che abbiamo riscontrato nella versione di Rufino. Egli, in luogo della successione di mondi, in luogo del passaggio di stato degli esseri razionali, determinato da meriti e demeriti precedenti, da questo mondo a quello, o a quelli futuri, vuole presentare il quadro delle differenze tra esseri razionali nel mondo attuale, differenze causate dalla perdita dell'ori-

(66) Una tale utilizzazione delle citazioni delle Sacre Scritture ho potuto constatare in III 1, 12; 215, 4-216, 17, *op. cit.* (alla n. 10), pp. 109-115.

ginaria unità e che spariranno con il ricostituirsi di questa unità nell'apocatastasi. Rufino sembra dunque temere e voler qui eliminare il concetto di passaggio di stato, di varietà di condizioni che si trasmettono dall'uno all'altro mondo.

Il fatto è, come si è visto, che questo concetto è da lui in parte conservato nel successivo § 3, laddove è presentata l'ipotesi della redenzione dei demoni ([67]) (anche se il concetto di mondi futuri è da lui sostituito con quello di secoli futuri ([68])). Il lettore rimane pertanto disorientato, in quanto da una parte trova il rinvio ad una fine definitiva, all'apocatastasi, con l'eliminazione delle diversità tra gli esseri razionali, dall'altra trova il rinvio al succedersi dei secoli e alla diversità di condizione degli esseri razionali in ciascuno di essi.

Questa è una di quelle incongruenze della versione di Rufino che, come si è detto prima, derivano dall'alternanza di manomissione del testo e traduzione fedele.

Ci si può allora legittimamente chiedere, con il Denis ([69]), se i riferimenti all'apocatastasi che si trovano prima di questo passo nei §§ 1-2 ([70]) non siano stati analogamente introdotti da Rufino là dove Origene parlava della fine di questo mondo. Il rapporto di somiglianza tra fine (= apocatastasi) e inizio (= originaria condizione dei **νόες**) che troviamo nella traduzione di Rufino al principio del § 2 ([71]) può essere stato nell'originale il rapporto tra la fine di questo mondo e inizio di quello successivo. E' un concetto che non solo troviamo in un passo della *Lettera ad Avito* collocato dal Rius Camps a conclusione del capitolo quinto e come introduzione al sesto ([72]), ma

([67]) Vedi soprattutto *Interim tamen ... facultate perpetitur* 84, 6-21.

([68]) Vedi *in futuris saeculis* 83, 10-84, 1, che corrisponde a καθ'ἕκαστον κόσμον ἤ τινας κόσμους del fr. XIII di Giustiniano (83, 6) e a *in aliquo mundo, vel mundis* di Gerolamo (98, 9).

([69]) M.J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, Paris 1884, p. 351: "J'entrevois qu'il cherchait à s'y rendre compte de l'état des âmes dans le siècle futur, et même dans les siècles futurs, où devait se continuer leur éducation, et nullement de leur état final, lorsqu'à force d'épreuves leur nature serait enfin réparée".

([70]) Vedi *In unum sane* ... I 6, 1; 79, 3 ss. e *Talem igitur finem* ... I 6, 2; 79, 19 ss.

([71]) *Ab isto* ... 79, 21 ss.

([72]) *Art. cit.* (alla n. 46), pp. 218-219. Trattasi di *epist.* 124, 3; 97, 22-26: *Rursumque nasci ex fine principium, et ex principio finem, et ita cuncta variari, ut et qui nunc homo est, possit in alio mundo daemon fieri, et qui daemon est, si neglegentius egerit, in crassiora corpora religetur, id est, homo fiat.*

anche in II 1, 3, nella traduzione rufiniana (73).

Senza dunque arrivare a nutrire una sfiducia completa nella traduzione di Rufino, come fa il De Faye per questo capitolo (74), dobbiamo essere molto guardinghi nel servircene.

Questo conferma le conclusioni a cui sono approdato nel mio libro (75): "altro è valutare in che misura Rufino sia riuscito a raggiungere lo scopo che si proponeva con la traduzione del *Perì Archôn* (far apprezzare e accettare ai suoi lettori le teorie di Origene), il che equivale a valutare l'importanza culturale della sua opera, altro è invece stabilire la fedeltà rispetto all'originale (fedeltà sostanziale, s'intende)".

Non si possono confondere i giudizi su questi due aspetti della traduzione di Rufino: se infatti possiamo grandemente apprezzare il carattere divulgativo del suo lavoro, non possiamo dimenticare, qualora cerchiamo di definire il pensiero origeniano nel *Perì Archôn*, che le idee dell'originale non sempre sono state mantenute inalterate, sia nei dettagli sia nel loro articolarsi complessivo.

(73) *Videndum est ne forte similis initio exitus quoque huic mundo conveniat. Dubium enim non est quin finis ipsius in multa adhuc diversitate ac varietate reperiendus sit, quae utique varietas in huius mundi fine deprachensa causas rursum diversitatum alterius mundi post hunc futuri occasionesque praestabit, quo scilicet huius mundi finis initium sit futuri* 109, 3-8.

(74) *Op. cit.* (alla n. 3), n. 1 pp. 250-252.

(75) *Op. cit.* (alla n. 10), pp. 209-210.

Umberto Rapallo

IL DISCORSO PARABOLICO (*MĀŠĀL*) NELLA VERSIONE RUFINIANA DELLE "OMELIE SUL LEVITICO" DI ORIGENE (*)

1) *La parabolicità delle HLev*

La parabolicità di un testo è un fattore tra gli altri di complessità, forse il principale ostacolo alla sua traduzione. Eppure, paradossalmente, sotto l'aspetto di una figuralità - μεταφορά / *translatio* in generale - se non è essa stessa una "traduzione", sembra almeno incoraggiarla e quasi la preannuncia. Di qui l'interesse, quasi una sfida, a circoscrivere e definire il fenomeno nella versione rufiniana delle HLev, in rapporto sia con la prassi esegetica (¹) e omiletica, sia anche con i principî ermeneutici origeniani, inoltre a valutarne l'affidabilità rispetto a un testo biblico, il Lev, all'apparenza il meno parabolico, a individuarne le radici storiche, cogliendone al tempo stesso le trasformazioni, da ultimo a verificare la almeno relativa fedeltà della versione di Rufino (= R.) nei confronti del testo origeniano di partenza, in rapporto anche al modello biblico. Specialmente questa ultima operazione servirà almeno in parte a scagionare R. come traduttore e/o come teologo, troppo spesso legato alla critica demolitrice che si è abbattuta su Origine (= O.) (²).

(*) Nel congedarmi da questo saggio, mi corre l'obbligo di un riconoscimento: esso non sarebbe stato possibile senza il solerte interessamento e la prodiga informazione bibliografica dell'amico Prof. Aldo Ceresa-Gastaldo, al quale desidero esprimere perciò la mia sentita e affettuosa gratitudine.

(¹) Sul metodo esegetico di O., cfr. spec. J. DANIÉLOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Bologna 1975 (Tournai 1961), 323-342. Parallelamente alla distinzione fra esegesi ed ermeneutica, è apparso opportuno distinguere tra espressione allegorica e interpretazione allegorica (cfr. J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris ² 1976, 487 s., con bibl.): il Lev si esprime allegoricamente, O. e R. lo interpretano allegoricamente.

(²) Spec. all'inizio di questo secolo (cfr. H. CROUZEL, "Rufino traduttore del 'Peri Archon' di Origene", in AA.VV. 1987, 36). Sul maggiore-minore grado di attendibilità di R. come traduttore, cfr. Monaci Castagno 1987, 31, che esprime cautela relativamente alle HLev, in particolare. Per una bibliografia critica su O., cfr.

Il discorso nelle HLev di O. è parabolico perché bivocalico, polifonico, cioè a focalizzazione multipla, semioticamente un discorso a due voci (o più voci), dialogizzato al suo interno, che si manifesta essenzialmente ora nell'uso di figure e procedimenti metaforizzanti che ne limitano la credibilità, ora nella manipolazione e polemica ristrutturazione degli intertesti vetero- e neotestamentari, secondo un comparatismo intrabiblico che dà al Lev l'apparenza di un *midrāš* allegorico ([3]) o, più ancora, aggadico ([4]).

Il discorso esegetico e omiletico si presenta come uno dei luoghi privilegiati per l'analisi semiotica dell'intertestualità ([5]). Il principio da cui procede tale analisi è quello per il quale un testo non è solamente "interpretabile", ma sempre in qualche misura "interpretante" e, in quanto tale, al punto d'incontro di più testi: il testo stesso è una rilettura, un'accentuazione, una condensazione, uno spostamento e un approfondimento, svolge perciò un'azione integratri-

Crouzel 1971 e 1982, sull'origenismo H. Crouzel, "Origene e l'origenismo: le condanne di Origene", in AA.VV. 1986, 295-303. Un progetto ambizioso è stata considerata la definizione di quella classe discorsiva denominata "discorso parabolico", come una macchina linguistica destinata a linearizzare (sintagmatizzare) dei rapporti *in absentia* (paradigmatici) della lingua o, al contrario, a estrapolare dal racconto le figure del testo per proiettarle sull'asse paradigmatico; cfr. Darrault 1977. Per queste sue caratteristiche, c'è chi (E. Marechal, "La communication parabolique. Matthieu 13,1-53. III: La parabole: le récit et son explication e IV: Réflexions sur la parabole, à propos de Matthieu 13", in *SémB* 1977 n. 6, 11 s.) lo definisce anche un discorso discriminante, aristocratico, un discorso di parte che seleziona il sapere, un gioco di discorso attraverso la lingua. Per questa via, anche, la parabolizzazione, in quanto forma enigmatica della comunicazione biblica, appare più come un codice che non un messaggio, un'operazione sul destinatario che non lo fa uscire dalla codificazione della parola: cfr. H.J. Siker, "La communication parabolique. Matthieu 13,1-53: I: Délimitation et découpage", in *SémB* 1977 n. 5, spec. 32-39.

([3]) Per una definizione analoga del Cant, cfr. A. Robert et al., *Le Cantique des Cantiques. Traduction et commentaire,* Paris 1963, 10 s.

([4]) Un'*haggādâ* a carattere soprattutto esegetico e dogmatico; cfr M. Mielziner, *Introduction to the Talmud,* New York [5] 1968, 57. Sugli elementi aggadici nei Padri della Chiesa, in particolare su O., cfr., dopo H. Graetz, "Hagadische Elemente bei den Kirchenvätern", in *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 3 (1854) 311-319; 352-355; 381-387; 428-431 e 4 (1855) 186-192, più recentemente A. Marmorstein, "Agada und Kirchenväter", in *Encyclopaedia Judaica* I, Berlin 1928, 972-979 e B. Murmelstein, "Agadisce Methode in dem Pentateuchhomilien des Origenes", in *Zum vierzigjährigen Bestehen der Israelitisch-theologischen Lehranstalt,* Wien 1933, 93-122.

([5]) Crr. J. Delorme, "Le discours de l'intertextualité dans le discours exégétique", in *SémB* 1979 n. 15, 62.

ce e distruttiva rispetto ad altri testi. O. e R., tra gli altri Padri della Chiesa, offrono la possibilità di verificare, in diacronia, un movimento a spirale di reinterpretazione del Lev. (6). Nel prolungamento dei codici da un testo all'altro - dal Lev a O., a R. - il discorso nuovo contestualizza o ricontestualizza il discorso antico. La bivocalità o plurivocità di un testo (un luogo dove due o più voci parlano e *si* parlano) affonda le sue radici in una concezione non monologica del discorso: il discorso nasce dal dialogo e concettualizza il suo oggetto grazie al dialogo, *camouflage* oggettivante per giudizi epistemici (più che aletici, cioè assiomaticamente veri) o per modi di veri-dicità (7).

Nell'economia della presente ricerca, incentrata specialmente sulla parabolicità del discorso nella traslazione da un testo all'altro - dal Lev alle HLev di O., alla versione di R. - altre tematiche di rilevante interesse saranno appena sfiorate: la polemica R.-Girolamo, la letteralità-libertà della traduzione e il concetto di "equivalenza", le particolari tecniche di aggiustamento, la centralità-marginalità della traduzione, la parafrasi come modo *plenior* di traduzione, la traduzione come trasculturazione nei suoi presupposti e nei suoi legami più stretti con la teologia e con la filosofia, i destinatari di O. e di R. nelle due diverse interazioni comunicative, la popolarità-efficacia o meno dei testi in rapporto alle esigenze della liturgia e della fede, gli aspetti più letterari oppure tecnici della traduzione, il rispetto o meno dei fondamentali requisiti della testualità... (8).

2) I frammenti greci delle HLev

Due circostanze incoraggiano un'analisi sistematica della versione rufiniana delle HLev di O.: a) la loro recente rivalutazione come fonti del pensiero origeniano, a lato di altre opere di O. più speculative (Monaci Castagno 1987, 23 s. e nn. 1.2, con bibl., anche Di Berardino 1978, 236 e Crouzel 1986 [1985], 81); b) i frammenti greci, che possono fornire utili indicazioni sul problema dell'affida-

(6) Cfr. GRECH-SEGALLA 1978, 54-56.

(7) GREIMAS 1983, 4, anche L. PANIER-I. ALMEIDA, "Théologie et narrativité", in *SémB* 1978 n. 12, 16-18

(8) Su questi aspetti della versione di R., cfr. dello scrivente "Rufino traduttore di Origene e la traduzione oggi", in *Quaderni di semantica* 12 (1991) 101-133.

bilità della versione rufiniana e da cui esce in parte rivalutata l'opera di R. come traduttore (9).

Possediamo di O. 279 omelie, cifra considerevole, come rileva Crouzel (1986 [1985], 54-56), se pensiamo al piccolo numero di omelie anteriori alle sue che ci è pervenuto. Di queste, solo 27 sono conservate in greco. Tradotte da R. abbiamo, tra le altre omelie, 16 omelie sul Lev. (10). Dei frammenti greci, uno relativo a HLev 5,1 è conservato nella *Philocalia* (Robinson 1893, 35): qui la versione di R. è poco più estesa del testo greco (11). L'edizione tedesca del Baehrens (1920) riporta altri frammenti greci dell'HLev 8, alcuni molto brevi in nota, altri più estesi (8,2. 5-11), che sono stati trasmessi dal "Commento sull'Esateuco" di Procopio e che sono stati qui analizzati (*PG* 729-730, 733, 735, 739): per questi ultimi, la versione di R. è sensibilmente più estesa rispetto al testo greco, in un rapporto di 9 a 4 circa, come appare dall'edizione del Borret (1981), tale da comportare un vero e proprio mutamento di "genere", dall'*homiliacum genus* delle *oratiunculae* (*AH* II 16, 16) talvolta improvvisate, rivolte al pubblico ordinario delle assemblee cristiane (Crouzel 1986 [1985], 71), al genere letterario del commento (cfr. Monaci Castagno 1987, 30 s.), antologia di relazioni intertestuali intessuta di materiale origeniano di varia provenienza (Sgherri 1982, 224 s. e n. 457), ricca

(9) Oltre a MONACI CASTAGNO 1987, 29 s., anche H. CROUZEL, "Comparaisons précises entre les fragments du *Peri Archon* selon la *Philocalie* et la traduction de Rufin", in H. CROUZEL et al., a cura di, *Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes. Montserrat, 18-21 sept. 1973*, Bari 1975, 113-121; A. QUACQUARELLI, "Prolusione" ad AA.VV. 1987, 21 s.; A. CARLINI, "Rufino traduttore e i papiri", ib. 99 e 102.

(10) Per un quadro generale delle versioni di R. e di Girolamo, cfr. WINKELMANN 1970, 532-547 e CROUZEL 1986 [1985], 74 s. Furono pronunciate da O. a Cesarea dopo il 245 e tradotte da R. un secolo e mezzo più tardi, verso il 403-404; cfr., oltre a W.A. BAEHRENS, *Ueberlieferung und Textgeschichte der lateinisch erhaltenen Origeneshomilien zum Alten Testament*, Leipzig 1916, L. DOUTRELEAU, a cura di, *Origène. Homélies sur la Genèse*, Intr. de H. de Lubac et L. Doutreleau, Paris [2] 1985 ([1] 1976), 13; DI BERARDINO 1978, 236 ss.; BORRET 1981, I 51, con bibl.; CROUZEL 1986 [1985], 54-56.

(11) Per *Philocalia* ("l'amore delle cose belle") ci si riferisce a una raccolta di testi origeniani riuniti da due dei Padri Cappadoci, Basilio e Gregorio di Nazianzo, intorno al 360-378: ci è pervenuta in greco, essendo prevalsa, come ricorda Crouzel (1986 [1985], 76), l'autorità dei due curatori degli *excerpta*, contro la cattiva reputazione dell'autore.

e complessa se pure scorrevole, chiara e di gradevole lettura (De Lubac 1971 [1950], 58).

L'interesse e la grande diffusione delle HLev, da mettere in relazione probabilmente con la loro straordinaria parabolicità, può essere avvalorata dall'esistenza di 10 mss., un numero superiore agli 8 mss. contenenti le HGen e ai 7 mss. contenenti le HEx (Borret 1981, I 54). I testi greci appaiono a tratti lacunosi e discontinui, non esenti forse da corruzioni, rimaneggiamenti e tagli ([12]): queste loro caratteristiche, che rendono problematica la ricostruzione dell'autentico testo di O. ([13]), unite a un'intrinseca enigmaticità, su cui giova indagare per individuarne le radici storiche, rendono ancor più difficoltosa la ricerca di una corrispondenza O.-R., laddove il testo greco di partenza non è forse quello originario e il testo latino di arrivo non è una traduzione secondo i più moderni canoni della traduttologia ([14]). Problemi analoghi pongono i frammenti greci di altre omelie ([15]). Com'è stato giustamente rilevato ([16]), il concetto stesso di una fedeltà della versione di R. rischia di essere astratto, se non lo si pone in relazione con lo stato del testo a cui presumibilmente si è rifatto il traduttore.

([12]) Per CROUZEL (1986 [1985], 7) i frr. greci danno spesso l'impressione di essere di fatto riassunti di un testo più lungo. Cfr., per una valutazione generale, G. BARDY, "Faux et fraudes littéraires dans l'antiquité chrétienne", in *Revue d'histoire ecclésiastique* 32 (1936) 5-23; 275-302. Anche il fr. greco della HGen, riportato da Procopio, comporta secondo DOUTRELEAU (*Homélies sur la Genèse, cit.*, 19) più modifiche e tagli di imprecisabile lunghezza, malgrado l'impressione di una certa compattezza.

([13]) Per questo potrebbe soccorrere una tradizione indiretta in altra lingua, diversa dal latino; per dei frr. armeni che conservano un commento greco sul Lev, in stretta relazione con il commento di Procopio, cfr. A. ZANOLLI, "Un très ancien commentaire grec sur le Lévitique, conservé en arménien", in *Bazmavep* 90 (1932) 283-294, 390-395, 436-444, compreso in A. ZANOLLI, *Di una vetusta catena sul Levitico, perduta in greco e conservata in armeno, della sua stretta relazione col commentario di Procopio di Gaza e dei tre codici di S. Lazzaro, che la contengono,* Venezia 1938.

([14]) Secondo MONACI CASTAGNO 1987, 31, il maggior grado di attendibilità, relativamente alle versioni rufiniane, sembra essere posseduto dalle HIos, HIud e HPs XXXVI-XXXVIII, mentre un atteggiamento più cauto dovrà essere tenuto nei confronti delle HNum, HEx, HGen e HLev.

([15]) Cfr. per es., sul fr. greco della HGen 2, relativo alla descrizione dell'arca di Noè, DOUTRELEAU, *Homélie sur la Genèse, cit.*, 19 s., anche L. DOUTRELEAU, "Le fragment grec de l'Homélie II d'Origène sur la Genèse. Critique du texte", in *Revue d'Histoire des Textes* 5 (1975) 13-44.

([16]) CARLINI, "Rufino traduttore", *cit.*, 99.

3) I sensi della Scrittura

La prassi esegetica delle HLev mette coerentemente in atto il principio ermeneutico origeniano di uno schema bipartito oppure tripartito dei sensi della Scrittura: letterale o storico/spirituale o allegorico o mistico ([17]), oppure letterale o storico/morale o tropologico/spirituale o allegorico o mistico ([18]), secondo un ordine crescente di profondità nella lettura della Bibbia, che è più estesamente e ambiziosamente proiettato nella visione antropologica di altre tricotome (corpo/anima/spirito, Legge/profeti/Vangelo, AT/NT/gloria futura, passato/presente/eternità) ([19]). Sull'applicazione di uno schema bipartito oppure tripartito manifesta incertezza la versione di R., oltre che in HLev 5, 1, 40 s. e 50-52 anche in HNum 10, 2, 20: *dives est sermo Dei... dupliciter et tripliciter describendus in corde est.*

O. non rifiuta il senso letterale ([20]), solo per lui il senso lettera-

([17]) Cfr. BORRET 1981, I 17, anche H. DE LUBAC, *Exégèse Médièvale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris I 2, 1959, 405 e DE LUBAC 1971 [1950], 224. Su O., il grande teorico dell'esegesi spirituale o allegorica (due termini equivalenti), cfr. CROUZEL 1986 [1985], 95. In linea teorica l'interpretazione allegorica differisce da quella spirituale; ma nell'interpretazione, a più livelli, di episodi storici di fatto, secondo M. SIMONETTI ("Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica", in *Studia Ephemeridis. Augustinianum* 23, Roma 1985, 287 e "Gli orientamenti esegetici di Rufino", in AA.VV. 1987, 68 n. 22), c'è identificazione, e ciò vale anche per R. Ogni allegoria, secondo A. FLETCHER (*Allegory. The Theory of a Symbolic Mode,* New York ^{4} 1975, 237 n. 25), include due sensi, uno letterale, che è come un sogno o una visione, e uno mistico, che è il vero significato o la giusta interpretazione. O. distingue anche tra visibile e invisibile, per cui va osservata l'interpretazione personale che O. dà di Rom 1,20 in HLev 5,1: per lui gli *invisibilia* non sono le perfezioni invisibili o gli attributi di Dio, ma le creature intellegibili, eterne (Borret 1981, I 20).

([18]) O. porta traccia, anche se non teorizzata, di una "dottrina del quadrisenso", che attraverserà poi tutto il Medioevo (cfr. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale, cit.* I 1959, II 1961 e 1964), secondo cui dopo il senso letterale e quello allegorico vengono come corollari due altri sensi: quello morale o tropologico (che regola la vita morale nell'intervallo fra le due venute di Cristo) e quello anagogico (che fa presentire le realtà escatologiche); cfr. CROUZEL 1986 [1985], 119. L'antropologia tricotomica è basata su 1 Thess 5,23 ed elaborata con alcuni apporti ellenistici. Per i tre sensi della Scrittura in O., vd. oltre a HLev 5,1 anche HLev 5,5,45-47: *triplicem namque in Scripturis divinis intelligentiae inveniri saepe diximus modum: historicum, moralem, mysticum.*

([19]) Vd. HLev 5,1 e 5,5; cfr. BORRET 1981, I 21-25.

([20]) Cfr. FR. BÜCHSEL, in *GLNT* 1/1965 [1933] cll. 695-705; DE LUBAC 1971 [1950], 100-103 e 167; anche G. SGHERRI, "Introduzione" a Origene, *Sulla Pasqua. Il papiro di Tura,* Milano 1989, 16 s. e 30. Sul rispetto di O. per la *lex litterae,* in accordo con

le, che ha un'importanza subordinata ma costante e non accidentale, perché è all'origine del senso spirituale (Borret 1981, I 96), va distinto da quest'ultimo (*ib.* 34), in cui è riconoscibile quasi un senso letterale figurato: sia il senso letterale serve da base all'intelligenza spirituale ([21]), sia anche ogni espressione figurata porta un senso spirituale (*ib.* 47). Si può pensare che il grande interesse suscitato dalle HLev sia legato soprattutto alla virtuosità dell'interpretazione spirituale di O., già da lui più volte teorizzata, più ampiamente in *princ.* 4, 2, 4 e più brevemente altrove (De Lubac 1971 [1950], 208-211 e Crouzel 1986 [1985], 95), che trova nel Lev un'applicazione senza dubbio la più vasta in tutto l'Esateuco (Borret 1981, I 11): secondo una concezione figurale che permea tutta quanta la visione cristiana della realtà e che l'Auerbach ([22]) riferisce alla tarda antichità e al Medioevo cristiano, ogni massima od ogni precetto non significa solo se medesimo, ma è misteriosamente ([23]) e verticalmente connesso con un piano divino, di cui è immagine riflessa, perché il senso ultimo e adeguato della realtà è il mistero di Dio. L'HLev 8,5 richiama Hebr 10,1: "la Legge è l'ombra (σκιά/*umbra*) ([24]) dei beni futuri", contrapposta alla presenza escatologica del corpo di Cristo (vd. anche Rom 5,14 e Col 2,17). E' sottolineata la sconcertante originalità del messaggio cristiano, con un rovesciamento di prospettiva rispet-

l'esegesi rabbinica, BORRET 1981, I 36 e 97 s. In tema di traduzione, anche la moderna teoria di H. MESCHONNIC preconizza una fedeltà allo spirito e non alla lettera del testo: è evidente che in questo caso, come per O. e R., la traduzione da attività strettamente linguistica si trasforma in attività creatrice; cfr. GREIMAS 1983, 3.

([21]) Che si tratti di episodi, come in Gen, Ex, Ios, Iud, o di precetti e massime, come in Lev e Ps, il principio è il medesimo: tutti contengono profondità divine, ma non per questo viene meno il loro significato letterale, che è anzi molto spesso utile ed edificante per se stesso; cfr. DE LUBAC 1971 [1950], 141-143.

([22]) E. AUERBACH, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, Torino [9]1981 (= Berni [1]1956), 341; cfr. FLETCHER, Allegory, cit., 98 n. 43.

([23]) Per O. tutto nella Scrittura è pieno di misteri, misteri la cui grandezza oltrepassa le nostre forze; vd. HLev 3,8 cit. in BORRET 1981, I 36; anche H. URS VON BALTHASAR, *Parole et mystère chez Origène*, Paris 1957; M. HARL, "Origène et la sémantique du langage biblique", in *Vigiliae Christianae* 26 (1972) 161-187, spec. 176 s. Tutto quello che fu scritto è mistero, nulla nella Scrittura è riferito invano (*casu, eventu, otiose, fortuiter, inaniter, frustra, communiter*); cfr. DE LUBAC 1971 [1950], 136 n. 4, che valuta questo lusso di sinonimi nell'Esateuco dovuto senz'altro alla penna di R.

([24]) In Hebr 8,5 l'uso di σκιά / *umbra* è posto in parallelo di sinonimia con ὑπόδειγμα / *exemplar*, cfr. S. SCHULZ, in *GLNT* 12/1979 [1964] cll. 521-532.

to all'esemplarismo antico, dominato dalla relazione fra il modello e l'immagine: l'abbozzo prepara l'archetipo, l'imitazione precede il modello. Secondo questa prospettiva la verità è futura (HLev 13,3,33: *figurae veritatis... imaginem*), paradosso inaudito, com'è vero che ancora Tertulliano (*apol.* 47,14) dirà: "mai l'ombra precedette il corpo o la copia il proprio originale". La verità del Vangelo si riflette nel fatto giudaico anteriore (Ambr. *in Ps* 38,25, p. 203), Cristo è preparato storicamente, ma come "immagine del Dio invisibile" e "Primogenito di tutta la creazione" è l'esemplare universale (25).

O. rivendica il diritto di impiegare, con l'interpretazione letterale, anche quella spirituale, così per esempio per certe prescrizioni legali, per il racconto delle origini, per l'intervento di Dio nella storia, per certi antropomorfismi concernenti Dio. Nel far questo, O. e, ancora più diffusamente, R. applicano a tutta quanta la Bibbia, non escluso il Lev, l'interpretazione spirituale di Paolo (26).

La parabolicità del discorso si esprime in O. in una esuberante varietà terminologica, di cui R. ha tenuto conto, espandendo ulteriormente la ricerca di sinonimi: figura (*figura* 16 volte), ombra (*umbra* 15 v.), immagine (*imago* 15 v.), tipo (*typus* 11 v.), forma (*forma* 11 v.), copia (*exemplar* 5 v.), allegoria (*allegoria* 2 v.), simbolo (*symbolum* 1 v.), abbozzo (*adumbratio* 1 v.) sono termini ricorrrenti nelle HLev (27), spesso interscambiabili, anche se non perfettamente

(25) Cfr. BORRET 1981, II 307 s., anche H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956.

(26) 1 Cor 10,1-10. Un altro passo spesso citato è Rom 7,14, che afferma la spiritualità della Legge. Sulla novità dello spirito contrapposta alla vetustà della lettera, vd. Rom 7,6. Su Paolo, maestro in allegorie di O. (*Cels.* 4,38, 47 e 51), cfr. DE LUBAC 1971 [1950], 69 e 100-112. La lettera uccide, lo spirito vivifica, secondo 2 Cor 3,6 e, sul velo che copre la lettera e il cuore degli uomini, vd. 2 Cor 3,14-17; cfr. BORRET 1981, I 363.

(27) Il rilievo è confortato dal controllo di altre opere, originali, di R., condotto sull'edizione SIMONETTI 1961: vd., per es., *ES* 4,17, anche *HM* I 3,21 (*imago*), *ES* 2,12.15.29.32 (*symbolum*), *BP* II 9,1 (*moralis tropus*), *BP* II 5,15 s. e 29,9 (*typus*), *ES* 8,15 (*formare*), *ES* 8,16 (*figuraliter*), *BP* I 6,20 (τροπικῶς)... Per il termine *parabola*, usato nell'accezione ristretta dei sinottici, vd. *AH* I 46,20: *secundum quandam Evangelii parabolam*. Per le HLev alcuni usi sono biblici e ne fornisce l'occasione la citazione stessa: *exemplaria verorum* (Hebr 9,24), *esemplari et umbrae deserviunt caelestium* (Hebr 8,15), *in eorum... figuram, qui residuus dicitur Istrahel* (Is 10,20), *non umbrae et exemplari servimus, sed veritati* (Hebr 8,5), *veritas ipsa, non umbra* (Hebr 10,1), *illis plane umbra data est* (Hebr 10,1), *umbram futurorum* (Col 2,17),

equivalenti. Ne sono conferma gli abituali accoppiamenti, che vedono possibile ogni combinazione sinonimica ([28]): *exemplar et forma, adumbratio et imago, typus et figura, figura et imago, figura et forma, forma et imago, umbra et imago, umbra et exemplar, typus et imago, typus et umbra*... In HLev 10,1,3 s. trova attuazione una combinazione sinonimica ancora più estesa: *symbolum et figura ac forma allegorica*. Ne sono conferma anche le contiguità in contesti più o meno ristretti, per esempio in HLev 13,1,17-20 (*typus... imago... forma*) o in HLev 10,1,23-45 (*typus et figura... umbra... imago... figura... forma... imago*) ([29]).

4) Origene e la tradizione giudaica

Specialmente la sovrapposizione dell'allegoria (ἀλληγορία, ἀλληγορεῖν) con la tipologia (τύπος) in O. ([30]) sembra conferire alla parabolicità del suo discorso esegetico una straordinaria ampiezza e duttilità, a metà strada - come il discorso paolino - ([31]) fra la tradizione giudaico-rabbinica e quella greco-ellenistica ([32]). Anche la teolo-

in typo futurorum (1 Cor 10,1; Hebr 10,1), *non illa, quae in typo erant* (1 Cor 10,11), *secundum formam, quae ostensa est tibi* (Ex 25,40; Hebr. 8,5), *figuras esse Apostolus dicit et formas* (1 Cor 10,6), *quae in typo... vel scripta vel gesta sunt* (1 Cor 10,11).

([28]) Sulla tecnica dell'accoppiamento sinonimico in R., cfr. MONACI CASTAGNO 1987, 31; anche BORRET 1981, I 56 e DOUTRELEAU, *Homélies sur la Genèse, cit.*, 2.

([29]) La riflessione che farà Gregorio di Nissa a proposito del senso nascosto, profondo o misterioso, della lettera corrisponde esattamente alla sua pratica abituale in O. e in R.: "Poco importa il nome che le si dà: anagogia, tropologia, allegoria, o qualsiasi altro nome che voi volete" (cit. in DE LUBAC 1971 [1950], 215 n. 34).

([30]) Talvolta questi termini hanno in O. senso completamente diverso da quello classico; cfr. PÉPIN, *Mythe et allégorie, cit.*, 161-163 e 461 n. 72. Sulla distinzione fra allegoria e tipologia e sulla tipologia, in particolare, come particolare visione non allegorica della storia, cfr. FLETCHER, *Allegory, cit.*, 28. Numerosi autori cristiani aggiungono alla pratica della tipologia, solidale con la storia, quella dell'allegoria, staccata dal tempo. E' il caso, per es., di O. secondo il quale (*comm. in Io* X 18 [13] 110) le realtà storiche della Scrittura sono il tipo, non di altre realtà storiche, ma di realtà intellegibili; cfr. PÉPIN, *ib.* 506 n. 12, con bibl.; sull'allegoria come pratica di esegesi spirituale cristiana, *ib.* 501. Sulla distinzione fra allegoria e tipologia e le sue interferenze, a partire dall'alessandrinismo cristiano, con l'altra distinzione tra simbolismo ed esemplarismo, cfr. CROUZEL 1986 [1985], 120.

([31]) Cfr. F. HAUCK, in *GLNT* 10/1975 [1959] cll. 563 s. n. 107 e U. RAPALLO, "L'Antico Testamento nella semiotica della 'Lettera ai Romani'", in *Il pensiero di Paolo nella storia del Cristianesimo antico*, Genova 1984, 95-119.

([32]) E' fuori discussione l'avversione di O. per l'allegoria pagana, che egli giu-

gia filoniana, per quanto riguarda l'interpretazione allegorica, si presenta come un compromesso fra il giudaismo legalistico ortodosso e una mistica spiritualistica. C'è difficoltà a distinguere fra la tradizione esegetica giudaico-rabbinica e quella greco-alessandrina, che ha radici giudaiche. La teoria di O. dell'esegesi allegorica può anche in parte derivare da questa seconda, non dalla prima, più versata al letteralismo e spesso avversa all'interpretazione allegorica (33). Ma non si può generalizzare, ed esistono tracce sicure di una connessione tra l'allegoria di O. e quella dei rabbini, che mostrano un'indubitabile influenza dell'allegoria giudaico-rabbinica sull'esegesi greco-alessandrina e proto-cristiana, nel quadro più generale di un loro vicendevole intescambio (34). Prenderne atto vuol dire, fin dove possibile, comprendere le motivazioni nascoste dell'interpretazione allegorica di O.: fermarsi a considerare degli allegorismi origeniani i loro eccessi puerili o stravaganti, la loro gratuità astrusa o chimerica, la loro assurdità sfrenata o illusoria (35), può voler dire rinunciare da subito

stifica con la debolezza dell'esegesi simbolica dei miti greci, ma che non tiene conto della continuità fra l'allegoria pagana e quella cristiana. La critica di O. a Celso non è indirizzata all'allegoria in generale, ma solo alle sue applicazioni alla mitologia greca. Questo atteggiamento contrasta con il gusto del giudaismo alessandrino per il confronto tra i principali racconti biblici e i miti greci classici, per es. tra la Gen e la "Teogonia" o l'"Odissea" (cfr. PÉPIN, *Mythe et allégorie, cit.* 229 s., 266, 453 e 455). E' nota anche la dipendenza dell'*haggādâ* giudaica dalla letteratura greca (vd. la bibl. in F. MANNS, *Leggere la Mišnah*, Brescia 1987 [= Jerusalem 1984], 38 s.).

(33) Cfr. PÉPIN, *Mythe et allégorie, cit.* 222 e n. 2; DE LANGE 1978, 112.

(34) Malgrado le discussioni e l'impeto polemico (cfr. J.W. PARKES, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, Londo 1934), non si può escludere tra rabbini e Padri della Chiesa un mutuo scambio di idee; è quanto sostiene DE LANGE 1978, 103; 112 e *passim*, che evidenzia anche l'influenza dell'allegoria rabbinica sull'esegesi cristiana. E' noto che già Filone di Biblo, un greco d'età adrianea, assegnava nei suoi Φοινικικά all'allegoria greca un'origine, se non giudaica, almeno semitica e, più precisamente, fenicia. Con una filiazione inversa, è comunemente ammessa oggi anche la dipendenza dell'allegoria giudaica da quella greca; cfr. FR. BÜCHSEL, in *GLNT* 1/1965 [1933] cll. 695-705; PÉPIN, *Mythe et allégorie, cit.*, 217; MANNS, *Mišnah, cit.*, 38 s.

(35) Cfr. PÉPIN, *Mythe et allégorie, cit.*, 461; DE LANGE 1978, 84; CROUZEL, "Rufino traduttore", *cit.*, 37 s.; MONACI CASTAGNO 1987, 116. Una rassegna delle critiche mosse a O. si trova spec. in DE LUBAC 1971 [1950], 12-23, anche 35 n. 76. G. BARDY (*Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du 'De Principiis' d'Origène*, Paris-Lille 1923, 6 n. 3) osserva che la conoscenza dell'ebraico posseduta da O., per quanto incompleta, era nondimeno qualcosa di sorprendente per il suo tempo; cfr. anche É. LAMIRANDE, "Étude bibliographique sur les pères de l'église et l'Aggadah", in

a spiegarli, rassegnandosi a quella pigrizia intellettuale degli *amici litterae* di tutti i tempi o a quella insufficiente conoscenza del mondo giudaico già più volte addebitata a O. stesso ([36]).

La differenza fra teologi palestinesi e alessandrini è anche, o soprattutto, una differenza di grado: le interpretazioni allegoriche dei rabbini palestinesi sono meno frequenti che nel giudaismo alessandrino, anche se non eccezionali, e registrano un minor stacco fra il senso letterale e quello figurato ([37]). Ma la concezione della Scrittura è fondamentalmente la stessa: per i palestinesi, come per gli alessandrini, che la Scrittura abbia più sensi è conforme alla dignità della parola di Dio (vd. ps 62 [61], 12) ([38]).

Vigiliae Christianae 21 (1967) 4 e E. Tov, "Die griechischen Bibelübersetzungen", in W. Haase, hrsg., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 20,1, Berlin 1987, 181. La conoscenza dell'ebraico da parte di O., eccezionale rispetto ai tempi in cui visse, era nota già a Girolamo (*vir. ill.* 54,6: *Quis ignorat et quod tantum habuerit in scripturis sanctis studii ut etiam Hebraeam linguam contra aetatis gentisque suae naturam ediceret...?* ed. A. Ceresa-Gastaldo, Firenze 1988, 154). Sul rapporto tra O. e il giudaismo, cfr., dopo G. Bardy, "Les traditions juives dans l'oeuvre d'Origène", in *Revue Biblique* 34 (1925) 217-252, anche più recentemente H. Bietenhard, *Caesarea. Origenes und die Juden*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1975; G. Sgherri, "A proposito di Origene e la lingua ebraica", in *Augustinianum* 14 (1974-1975) 223-257; Origene, *Sulla Pasqua, cit.*, 65 e n. 1; Sgherri 1982. In generale, sui punti di contatto fra i Padri della Chiesa e la Sinagoga, cfr. già S. Krauss, "The Jews in the Works of the Church Fathers", in *Jewish Quarterly Review* 5 (1892-1893) 122-157 e 6 (1893-1894) 225-261; F. Gavin, "Rabbinic Parallels in Early Church Orders", in *Herew Union College Annual* 6 (1929) 55-67; C.W. Dugmore, *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office*, Oxford-London 1944. La posizione chiave di O. nella storia delle relazioni tra Giudei e Cristiani, tra la fine del periodo tannaitico e l'inizio di quello amorraico, è al centro dell'interesse di De Lange 1978, 103 ss., 112 ss., 134 e *passim*.

([36]) Cfr. De Lubac 1971 [1950], 367; Harl, "Origène", *cit.*, 186: Crouzel 1986 [1985], 97 s. Un'insufficiente conoscenza del mondo giudaico potrebbe semmai essere addebitata al suo traduttore R., al quale mancano i riferimenti sistematici all'ebraico che troviamo in Girolamo (Monaci Castagno 1987, 32-42).

([37]) Cfr. Pépin, *Mythe et allégorie, cit.*, 222, a proposito dell'interpretazione del Cant.

([38]) A questo proposito, va rilevato un interessante parallelo fra l'attitudine dei rabbini (che è all'origine dell'*Haggādā*) e quella di O. a derivare più interpretazioni dal medesimo contesto; cfr. Pépin, *Mythe et alléegorie, cit.*, 489 (a prop. del Cant); Harl, "Origène", *cit.*, 177; De Lange 1978, 109; Manns, *Mišnah, cit.*, 141. E' il caso di ricordare che il Lev era ed è tra i libri della Scrittura di più difficile interpretazione allegorica e che, nel trattare della necessità di questa interpretazione, le battaglie più esplicite di O. furono contro la lettura giudaica, quella gnostica e marcionita della Scrittura, incluse però anche le complicità e i consensi che tali letture racco-

Se non si può escludere un influsso greco-alessandrino sui Giudei di Palestina, occorre però osservare che l'allegoria paolina (vd. 1 Cor 5,6-8; 9,8-10; 10,1-11; Gal 4,21-31), alla quale O. si ispira, è, con quella della "Lettera agli Ebrei", molto più vicina a quella palestinese (Sanders 2 1981, 5) che non a quella di Filone, quantunque è qualcosa di particolare e diverso, un modo cristocentrico di intendere la Scrittura.

Alla parabolicità del discorso in O. dà sostegno l'uso esuberante, oltre che dell'allegoria, anche della tipologia, una forma pneumatica per enunciare, come già in Paolo (1 Cor 10,6 e 10,11; Rom 5,14), ermeneuticamente fatti che alludono all'escatologico evento di salvezza ora attuale ([39]). Indicativo di quella sovrapposizione di sensi dei due termini tecnici e parole chiave ([40]) dell'ermeneutica, αλληγορία e τύπος, è il fatto che il valore di prefigurazione che hanno gli eventi-τύποι dell'AT rispetto agli eventi del NT ([41]) viene espresso talvolta nella letteratura protocristiana col vocabolo παραβολή (Hebr 9,9; 11,19) ([42]) e da Paolo anche con un generico ἀλληγορούμενα, (Gal 4,24) ([43]).

glievano fra i cristiani *amici litterae*; cfr. MONACI CASTAGNO 1987, 96. Il vocabolario ermeneutico di O. è estremamente vario, al tempo stesso ricco e fluttuante: ha tanti modi diversi per introdurre un senso "profondo" o "misterioso" (DE LUBAC 1971 [1950], 184 s.). CROUZEL 1986 [1985], 119 non trova differenza in O. fra le parole essenziali che esprimono il metodo allegorico. I diversi termini tecnici per designare l'esegesi allegorica sono generalmente interscambiabili in O. e non c'è differenza sostanziale tra ἀλληγορία, τύπος, ἀναγωγή, ὑπόνοια, τρόπος, τροπολογία, ἀλήθεια, νόησις e νόημα, σκιά, σύμβολον, αἴνιγμα, εἰκών, ὑπόδειγμα, παράδειγμα ...

([39]) Nel giudaismo, invece, la tipologia è sempre riferita al tempo futuro finale, non al presente.

([40]) Cfr. CROUZEL 1986 [1985], 102 s. Sui rapporti fra allegoria e tipologia: H. DE LUBAC, "'Typologie' et 'allégorisme'", in *Recherches de Science religieuse* 34 (1947) 180-226 e H. CROUZEL, "La distinction de la 'typologie' et de l''allégorie'", in *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 65 (1964) 161-174; con riferimento al giudaismo anche J.Z. LAUTERBACH, "The Ancient Jewish Allegorists in Talmud and Midrash", in *Jewish Quarterly Review* NS 1 (1910-1911) 291-333 e 503-531 e I. HEINEMANN, *Altjüdische Allegoristik*, Breslau 1936. Sull'allegoria cristiana: oltre a J. MARTIN, "La critique biblique chez Origène, II. L'allégorisme", in *Ann.de Philos. Chr.* 151 (1905-1906) 235-258, H. DE LUBAC, "À propos de l'allégorie chrétienne", in *Recherches de Science Religieuse* 47 (1959) 5-43; SIMONETTI, "Lettera e/o allegoria", *cit.*, 284-287.

([41]) Adamo per Paolo (Rom 5,14) è un *τύπος*, prefigurazione con cui Dio annuncia l'Adamo futuro, Cristo nel suo universale effetto salvifico.

([42]) Cfr. F. HAUCK, in *GLNT* 10/1975 [1959] cl. 539.

([43]) Un rovesciamento di prospettiva rispetto all'esemplarismo antico è ripro-

L'esegesi origeniana, ferma restando una fondamentale differenza, insita nella sua spiccata proiezione escatologica e cristocentrica, che è assente sia in Filone ([44]), sia nell'esegesi rabbinica ([45]), presenta con quest'ultima, sotto l'aspetto tecnico della pratica discorsiva, precisi e non fortuiti punti di contatto. In particolare lo schema origeniano bipartito dei sensi (letterale/spirituale) riflette la distinzione rabbinica fra un senso lessicale e uno libero, più esteso ([46]). Il primo ([47]) richiama nella letteratura talmudica l'espressione piana, il senso comune, senza forzature o cambiamenti omiletici ([48]), ovvero ([49]) il senso comune, usuale, che non ha bisogno di essere spiegato ([50]). Il secondo ([51]) richiama nella letteratura talmudica l'interpretazione, l'argomentare, il tentativo di armonizzare ([52]), il cui risultato è un *midrāš*, cioè un'esegesi edificativa o apologetica della Scrittura ([53]).

E' prassi usuale in O. ([54]) assumere l'allegoria come criterio dia-

posto dall'uso di *ἀντίτυπος* (1 Petr 3,21) in corrispondenza a *τύπος*: il battesimo è l'ἀντίτυπος del salvataggio di Noè; cfr. L. Goppelt, in *GLNT* 13/1981 [1964 e 1969] cll. 1465-1504.

([44]) Cfr. De Lubac 1971 [1950], 236-243. Di Filone è la prima sintesi di giudaismo ed ellenismo e le allegorie di tipo filoniano non sono rare in Origene (Crouzel 1986 [1985], 118).

([45]) Cfr. F. Hauck, in *GLNT* 10/1975 [1959], cl. 559.

([46]) Cfr. G. Mayer, "Exegese II (Judentum)", in *Reallexikon für Antike und Christentum* VI, Stuttgart 1966, 1200, inoltre Jastrow 1903 e Levy 1924, *s. vv. pāšaṭ (p^{e}šaṭ, p^{e}šeṭ, p^{e}šāṭā'), mišmā', dāraš*.

([47]) Aram. giud. *p^{e}šāṭā'*. Il mebr. *pāšaṭ*, aram. giud. *p^{e}šaṭ*, *p^{e}šēṭ* valgono "stendere, raddrizzare", anche "appianare, spiegare, insegnare", sir *pšaṭ* "sciogliere (la lingua); spiegare, aprire la via" (Jastrow 1903; Levy 1924, Brockelmann ^{2} 1928, *s.vv.*).

([48]) Vd. anche sir. *pšēṭā* "semplice", riferito al discorso, alla prosa, al tono, e *pšēṭtā* "versione semplice", con riferimento specialmente alla versione siriaca della Scrittura (Brockelmann ^{2} 1928, *s.vv.*).

([49]) Mebr. *mišmā'*.

([50]) Vd. sir. *mšam'ā* "chiaro".

([51]) Aram. giud. *d^{e}rāšā'*.

([52]) Ebr. bibl. *dāraš* "ricercare, consultare", mebr. e aram. pal. *dāraš*, aram. giud. *d^{e}raš* "esaminare, investigare", anche "esporre, interpretare", spec. di vv. biblici o della Legge; cfr., analogamente, sir. *drāšā* "disputa; sermone" e *dūrāšā* "esercitazione; erudizione; disputa; litigio", da *draš* "disputare; predicare".

([53]) Le HLev di O. ci presentano un'interpretazione più in forma di *midrāš haggādâ* (cioè omiletico: il senso della Legge come strumento di ammaestramento morale e religioso) che non di un *midrāš hălākâ* (cioè legale: promulgazione o determinazione di una legge rituale); cfr. Mielziner, *Talmud, cit.*, 118.

([54]) Come in Clemente Alessandrino, su ascendente paolino, in Filone e, attra-

gnostico, presente ogni qualvolta il senso letterale della Scrittura appare incredibile, comportando una contraddizione interna, una qualche banalità, o un'affermazione scandalosa, indegna del Signore. Fatta salva la verità della storia, infatti, O. ha l'abitudine di prendere pretesto dalle incoerenze o dalle stranezze di un testo per ritrovarvi un nuovo contenuto (55).

Caratteristiche analoghe, pur in assenza di una scoperta e diretta familiarità con il mondo giudaico, acquista la versione di R., che da questi principî deriva la sua caratteristica essenziale di libera parafrasi e di revisione critica (56).

5) Ebr. māšāl / *gr.* παραβολή

E' importante rilevare, a conferma delle strette rassomiglianze tra l'ermeneutica-esegesi origeniana e quella rabbinica, che per entrambe la distinzione dei due sensi non presuppone una netta linea di demarcazione. Soprattutto, è dato rilevare che entrambe, già per antica eredità dei LXX nell'àmbito giudeo-ellenistico e protocristiano, assumono la parabolicità (*māšāl* / παραβολή) (57) come equivalente di una figuralità nel senso più ampio (58): è la verità illustrata da una spiegazione, un modo di parlare, favola, similitudine, parabola, espressione metaforica, allegoria, esempio, sentenza, proverbio (59),

verso di lui, nello ps. Eraclito. Autorità e modello nell'applicazione dell'allegoria è per O. Paolo, ebreo tra gli ebrei, a cavallo fra la tradizione giudaica e quella cristiana; cfr. De Lubac 1971 [1950], 100-103 e Borret 1981, I 41. Sulle circostanze che, anche secondo Filone, rendono indispensabile il ricorso all'allegoria, cfr. Pépin, *Mythe et allégorie, cit.*, 234 (sulla dipendenza di O. dallo ps. Eraclito, *ib.* 265 s.).

(55) Cfr. De Lubac 1971 [1950], 150 e 157, anche Harl, "Origène", *cit.* 178 s. e 187.

(56) Cfr. Borret 1981, I 7, per le HGen Doutreleau, *Homélies sur la Genèse, cit.* 21-22. Le caratteristiche della versione di R., in quanto soprattutto trasformazione del discorso, l'avvicinano alla forma testuale del commentario; cfr. Panier 1983, 43-64, spec. 43 e 61.

(57) Cfr. Pépin, *Mythe et allégorie, cit.*, 257 n. 26 (con bibl. a proposito dell'influenza possibile delle parabole rabbiniche su quelle di Gesù). Sulla problematica del parlar figurato di Gesù, cfr. la bibl. in E. Jüngel, *Paolo e Gesù. Alle origini della cristologia*, Brescia 1978 (= Tübingen 4 1972, 1 1962), 108 ss.

(58) Il termine greco παραβολή nel NT designa fenomeni di discorso molto diversi tra loro, come ricorda Almeida 1977, 27 (con bibl.).

(59) Il libro dei Pr è *mišlê* (sott. *Šlmh*), iniziando con la parola *mišlê*. Il riferimento per i detti sapienziali è sopr. a quelli di Salomone (*Cant.R.*, intr.).

detto sapienziale (specialmente di Salomone), motto arguto. L'ebraico biblico, medio ebraico e aramaico palestinese *māšāl* richiama qualcosa di tangibile o di plausibile ([60]). Specialmente nell'apocalittica tardo-giudaica la parabolicità (*māšāl* / παραβολή) diviene un mezzo didattico primario per l'insegnamento escatologico: la vita di questo mondo serve a chiarire quella dell'altro, celeste e divino, e a spiegare gli elementi futuri e ultramondani. Ma la parabolicità non definisce più un termine tecnico della retorica, come nella retorica classica la παραβολή / *collatio, similitudo* ([61]). Come nella letteratura rabbinica, così anche nel "Libro di Henoch" la parabolicità indica un discorso figurato più in generale, intessuto non tanto di parabole né di allegorie, ma ricco di immagini e visioni apocalittiche che preparano la vita futura e ultraterrena ([62]). E, come nella letteratura rabbinica *māšāl* / παραβολή è spesso sinonimo di *ḥîdâ* / αἴνιγμα (*enigma*), così la concezione che la parabolicità del discorso è come un enigma che deve essere sciolto ([63]) è presente anche nella "Lettera di Barnaba", dove il termine παραβολή indica l'affermazione enigmatica che va interpretata allegoricamente con riferimento a Cristo.

Ciò che si riferisce a *māšāl*/παραβολή, in particolare, richiama una prassi giudaica consolidata ed estesa, come confermano altri usi

([60]) Da *māšal* "maneggiare, toccare; accudire, controllare", pi. "maneggiare, disporre di, usare"; vd. aram. giud. *'ămatlā'* "qualcosa di tangibile; ragione plausibile per correggere o ritrattare una testimonianza", anche "immagine, obiezione". Da *māšāl* deriva il vb. *māšal* nei significati di "parlare sotto metafora; paragonare; fornire una spiegazione"; le parole della Legge sono paragonate a fuoco in *Ta'ăn.* 7a (*Talmûd*) oppure ad acqua in *Gen. R.* sez. 41; vd. anche aram. giud. e aram. pal. *m^e^tal* "parlare metaforicamente, raccontare un *māšāl*; mettere vicini, confrontare", sir. *mtal* "paragonare; rappresentare simbolicamente; far uso di una parabola".

([61]) Cfr. F. HAUCK, in *GLNT* 10/1975 [1959] cl. 552.

([62]) *Ib.* cll. 533 s.

([63]) Sulla difficile comprensione dell'allegoria, che sconfina perciò - almeno per il lettore d'oggi - nell'enigma, cfr. FLETCHER, *Allegory, cit.*, 6, con speciale riguardo all'iconografia e simbolismo che contraddistinguono l'allegoria medievale. L'espressione, riferita alle manifestazioni vitali della religione, soprattutto responsi degli oracoli e parole dei profeti, è presente, oltre che nell'AT (Num 12,8: Dio parla ai profeti *b^e^ḥîdôt* / δι' αἰνιγμάτων / *per aenigmata*), anche - se pure una sola volta - nel NT, in 1 Cor 13,12 con un'espressione greca che calca l'ebraico e che la Vg propaga: la nostra conoscenza attuale è soltanto ἐν αἰνίγματι (*in aenigmate*); cfr. G. KITTEL, in *GLNT* 1/1965 [1933] cll. 477-483, anche F. HAUCK, in *GLNT* 10/1975 [1959] cll. 529-532.

terminologici ([64]). Il medio ebraico e aramaico palestinese *rāšam* significa "segnare, registrare (con inchiostro o altro materiale)" ([65]), ma specialmente al pt. pass. (*rāšûm*) richiama ciò che è segnato in cielo e che avverrà in futuro, così per esempio nel *Midr.R.* al Lev (sez. 23). In questo senso si trova usato *rāšûm* già in ebraico biblico, in Dan 10,21: l'uomo vestito di lino, apparso a Daniele, gli annuncia ciò che è scritto nel libro di verità, dove sono registrati in anticipo gli avvenimenti che devono accadere sulla terra. Nell'uso più tardo, midrašico e talmudico, può significare il segno di morte che il Signore imprime sul peccatore o essere riferito a chi interpreta la Legge metaforicamente.

Un altro quasi-sinonimo di *māšāl* è il medio ebraico *ḥômer*, aramaico giudaico *ḥumrā'* "pendaglio da tenere al collo, gioiello, fibbia, sigillo" ([66]), in senso traslato nel *Talmûd* "un fondamentale principio etico, un simbolo": nel riferimento a Pr 1,9 sono i preziosi insegnamenti dei genitori, simili a una corona sul capo e a una collana al collo.

6) L'ermeneutica etimologica

La distinzione non dicotomica dei sensi di interpretazione della Scrittura, il ricorso a una parabolicità come figuralità genericamente intesa, a carattere misteriosamente enigmatico e didatticamente rivelatorio, da ultimo il ricorso a un'ermeneutica etimologica, ai confini tra un significato lessicale e un significato esteso ([67]), per penetrare, attraverso la potenza misteriosa delle parole (Crouzel 1986 [1985], 153-158), nella natura delle cose, seguendo il movimento naturale che porta verso la verità: sono tutti elementi che evidenziano il legame stretto di O. con la tradizione rabbinica e giudeo-ellenistica.

In particolare, va sottolineato il ruolo fondamentale di una ermeneutica etimologica, alla base di molti richiami interpretativi presenti nella HLev di O. e destinati a rimanere enigmatici, sia in greco

([64]) A proposito di *māšāl, rāsûm, ḥômer*, cfr. DE LANGE 1978, 112, anche JASTROW 1903 e LEVY 1924, *s.vv.*

([65]) Vd. sir. *ršam* "segnare, incidere, scrivere", *rušmā* e *rušāmā* "segno, precetto, scrittura", ma *rūšmānāyā* "simbolico".

([66]) Vd. sir. *ḥmūrtā* e *ḥumartā* "catena, collana, prezioso, amuleto".

([67]) Cfr. MAYER, "Exegese", *cit.*, 1201 e 1204-1206.

sia (ancor più) nella versione latina di R., senza il ricorso a una matrice (tardo-) giudaica. Sono illuminanti, a questo riguardo, alcuni esempi più significativi e, tipologicamente, di più sicura evidenza (68) che documentano in R., pur in assenza dell'originale greco, un'effettiva (sia pure inconscia) parabolicità, sul tipo di quella descritta:

HLev 1,3,5-14: la testa (*rō'š*) della vittima di espiazione sono i peccati (*reša', riš'â*) dell'umanità;

HLev 1,3,35-38: Gesù ha aperto (*pāraṣ* "aprire una breccia") nella propria carne (*bāśār*), cortina o velo (*pāroket*) del cielo, la via alla vita (*bṣ'* "togliere la vita, uccidere");

HLev 1,5,6-14: la colpa è femmina (*'iššâ* "donna" e *'iššeh* "offerta sacrificale", *'āšām* "colpa, peccato");

HLev 2,2,75-76: il sangue (*dām*) della carne (*bāśār*) è morte (*dmh* "cessare; distruggere", *bṣ* "uccidere");

HLev 3,1,18-22: il sangue (*dām*) di Cristo, immagine (*d^{e}mût*) e gloria di Dio, simile agli uomini (*dāmâ* "assomigliare") è il sacrificio per eccellenza;

HLev 5,11,19-21: il grasso dei sacrifici (*ḥēleb*) è la vita (*ḥeled*) di Cristo sacrificata per amore dell'umanità;

HLev 8,10,30: il peccato (*reša', riš'â*) di testa (*rō'š*) (vd. 1 Io 5,16 ἁμαρτία πρὸς θάνατον).

* * *

Al fine di approfondire meglio gli scarti fra O. e R., ripercorriamo il contenuto espresso da ciascun singolo frammento greco delle HLev, nel confronto con la relativa versione di R.

(68) Cfr. Rapallo 1985 [1983] 10-35; numerosi altri esempi, tolti dall'ermeneutica patristica del Cant, sono contenuti in U. Rapallo, "Paradigmatica e sintagmatica nell'ermeneutica biblica tradizionale", in *Quaderni in semantica* 3 (1982) 133-188; Id., "De metaphoricarum translationum typologia in *Vetere Latina* secundum Epiphanii Scholastici *Commentarium in Canticum Canticorum*", in *De verbis novis Latinis, Latinitas* 1982, 59-86; Id., "Metafora, allegoria e mito nell'ermeneutica del Cantico dei Cantici", in *Diacronia, sincronia e cultura. Saggi linguistici in onore di L. Heilmann*, Brescia 1984, 45-65. Sulla motivazione e paradossale povertà-ricchezza dei segni biblici, legata a omonimia radicale e alla ricerca di una loro misteriosa origine etimologica secondo Origene, cfr. specialmente Harl, "Origène", *cit.*, 162. 164. 177 e Crouzel 1986 [1985], 153-155.

HLev 5,1 esamina le norme che devono essere osservate nei sacrifici di riparazione per il peccato. Esponenti di sette atee e sacrileghe (per R. gli empi eretici) non hanno compreso la differenza tra un giudaismo visibile (manifesto) e un giudaismo intellegibile (occulto). Contro di loro è sottolineata con energia (R. fa appello alla verità della fede) la fondamentale unità della Legge e del Vangelo, la comune origine delle cose visibili e invisibili: e cioè (spiega R.) la terra e il cielo, l'anima e la carne, il corpo e lo spirito. La Scrittura stessa è costituita da un corpo visibile (la lettera, che si vede, spiega R.), da un'anima intelleggibile e da uno spirito. La distinzione in corpo, anima e spirito ricalca tre diverse età nella storia della salvezza, culminanti nella verità della Legge (per R. l'anima della Legge). Segue un'invocazione al Signore e l'auspicio (il dubbio, in R.) che sia possibile assurgere allo spirito.

Il fr. greco, che segue di poco l'inizio dell'HLev 5 ed è tratto dalla *Philocalia*, appare assai meno lacunoso e discontinuo rispetto agli altri dell'HLev 8, che saranno analizzati più avanti. La versione di R. non presenta rispetto a quei frr. considerevoli espansioni e completamenti.. Il carattere polemico del discorso è sottolineato da οἱ ἀπὸ τῶν ἀθέων καὶ ἀσεβεστάτων (5), cui corrispondono in R. gli *impii haeretici* (30). Di fronte all'equivalenza più stretta οἱ ἀπὸ ... αἱρέσεων / *haeretici*, appare problematica invece quella ἀθέων καὶ ἀσεβεστάτων / *impii*. La tendenza all'ampliamento è più accentuata da parte di R. e lo porta spesso a sostituire una parola greca con una coppia latina di sinonimi, ma in questo caso R. sostituisce con una parola latina, *impius* (col valore di *nefarius, sacrilegus*), una coppia greca di sinonimi. Il gr. ἀθέων καὶ ἀσεβεστάτων è quasi una dittologia, considerato che ἀσεβής vale essenzialmente come θεῶν ἀσεβής e che ἄθεος vale, oltre che "ateo", anche - o soprattutto - "empio, scellerato". Ciò spiega la semplificazione operata da R. e compensata del resto da richiami agli eretici in altre omelie. Che l'eresia sia sinonimo di "perversione" traspare da altri contesti delle HLev (69). Il riferimento è soprattutto a Ebrei e a Gnostici (70).

(69) Per es. HLev 3,8,115 *nulla haereticae calliditatis perversitas*; 14, 2,39 *haereticus et perversus*. Anche in *Cels.* gli eretici sono definiti *perversi homines*; cfr. WINKELMANN 1970, 537 n. 18.

(70) I primi, *increduli et abiecti* (*ES* 17,35), *duri et temerarii* (*BP* II 5,5), si fermarono rozzamente alla scorza nella lettura dei Libri sacri e non accolsero il Salvatore nel loro cuore duro e stupido, i secondi (discepoli di Valentino, di Basilide, di Marcione), spezzando l'unità dei due testamenti, rifiutano il senso spirituale (vd. *Cels.* 4,38,47-51); cfr. DE LUBAC 1971 [1950], 70-72; CROUZEL 1986 [1985],

Il richiamo alla "verità della fede" (*fidei veritas* 34) è presente in R. ed è assente in greco. In primo luogo serve a pianificare una difficile formula di transizione, di sapore colloquiale, qual è il greco τὸ δ' οὐχ οὕτως ἔχει 9 s. "non è così", cioè non ci può essere "un nuovo dio, diverso da quello che hanno dato la Legge e i profeti e che ha creato il cielo e la terra". In secondo luogo, anche, fa trasparire altri e nuovi contesti scritturistici, specialmente Hebr 11,3 (71), anche 2 Cor 5,7 (72), a integrazione del testo greco e prolungando ulteriormente la reinterpretazione del Lev (73). Questa volta è R. che si avvicina alla dittologia combinando due quasi-sinonimi, *fides* e *veritas*: contrariamente a quanto lascia intendere Cicerone (*off.* 1,7,23), il significato primitivo di *fides* non è quello di "affidabilità, attendibilità, verità", ma in questo significato secondario *fides* e *veritas* diventano quasi-sinonimi (vd. anche Cic. *Quinct.* 2,10), preparando la concezione giovannea della fede in Cristo che è verità (ἀλήθεια /*veritas* Io 14,6). Il sillogismo dubitativo (aporema) di O. vuol dimostrare l'uguale valore di due ragionamenti opposti: il Dio che ha dato la Legge ha dato anche il Vangelo (74), ma - diversamente da quanto sostengono le sette atee e sacrileghe - non si tratta di un dio diverso (ὁ δεδωκὼς τὸν νόμον δέδωκε καὶ τὸ εὐαγγέλιον 10 s.). Nello scarto rispetto al testo greco il sillogismo è meglio formulato in R.: la verità della fede afferma l'esistenza di un solo e medesimo Dio, quello della Legge e quello dei Vangeli (*cum utique fidei veritas unum eudemque Deum legis et Evangeliorum teneat* 33-35) (75). Il

100 s.; SGHERRI 1982, 9-55; in particolare, sulla reinterpretazione dell'AT nel NT, GRECH-SEGALLA 1978, cap. IV, 47-61.

(71) E' mediante la fede (πίστει/ *fide*) che noi riconosciamo come per mezzo delle parole di Dio (ῥήματι θεοῦ/ *verbo Dei*) è stato creato il mondo, così che dall'invisibile ha avuto origine il visibile (εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον [φαινόμενον P] γεγονέναι/ *ut ex invisibilibus visibilia fierent*).

(72) Viviamo nella fede (διὰ πίστεως / *per fidem*), ma non siamo sorretti da una chiara visione.

(73) Nel giusto mezzo fra giudaismo e gnosticismo, la verità della fede significa l'accettazione del κήρυγμα cristiano e indica pertanto la fede salvifica, lontana sia dalla fiducia in sé e dal vanto di sé in virtù delle opere, sia anche dalla realizzazione di un essere escatologico definitivo; cfr. R. BULTMANN, in *GLNT* 10/1975 [1959] cll. 400-488.

(74) Cfr. BORRET 1981, I 21 e, sull'unità di senso di tutta la Bibbia, HARL, "Origène", *cit.* 178 s. n. 44.

(75) Sull'esegesi cristiana dell'AT, che indica nel Cristo la realizzazione delle fi-

ragionamento di R. consta di tre proposizioni, di cui le prime due costituiscono le premesse: i) il Dio della Legge è all'origine; ii) all'origine è anche il Dio dei Vangeli. La conclusione (iii), che il Dio della Legge è il Dio dei Vangeli ([76]) corrisponde a un principio matematico: due quantità uguali a una terza sono uguali fra loro. Dal punto di vista scritturistico, le premesse coincidono rispettivamente con Gen 1,1 (ἐν ἀρχῇ .../*in principio*...) e con Io 1,1 (ἐν ἀρχῇ .../*in principio*...), la conclusione con Col 1,15-18 ([77]): Cristo è l'immagine del Dio invisibile, il primogenito di tutta la creazione, perché in Lui sono state fatte tutte le cose nei cieli e sulla terra, le visibili e le invisibili... Egli è prima di tutte le cose e tutto sussiste in Lui... Egli è il principio... ([78]) affinché sia il primo in tutte le cose.

La paradigmatica ([79]) delle "origini" (ἀρχή /*principium*), "primato" nel tempo (inizio) e "primato" di grado (potenza) ([80]), è presente sia in O. sia in R., sostenuta dalla concezione soprattutto filosofica di una "parentela" ([81]), e cioè di una comune origine, delle cose visibili e invisibili (συγγένειαν 12.13.15/*cognationem* 36.39, approfondito da *coniunctionibus* 41) e da quella più neotestamentaria di "creazione" ([82]). Nel primo caso la scelta da parte di R. di un sinonimo, *coniunctio*, in aggiunta se non proprio al posto di *cognatio*, sembra recare al concetto di "parentela" un'utile chiarificazione: si tratta non

gure e delle profezie, cfr. DANIÉLOU 1974 [1958], 135. Sul Cristianesimo come possibile compimento (più che antitesi) del giudaismo, cfr. anche Sanders 2 1981, 9-11, con bibl.

([76]) Avvalorata anche da HLev 6,2,82-84: *lex et prophetae et Evangelia in unum semper veniunt et in una gloria permanent.*

([77]) Sul carattere cosmico, complementare a una visione storica, del parallelismo tra la prima e la seconda creazione, cfr. DANIÉLOU 1974 [1958], 545 e L. PANIER-I. ALMEIDA, "Théologie et narrativité", in *SémB* 1978 n. 12, 13-16. Sul comparatismo intrabiblico come strumento esegetico di perfezionamento della tradizione: ROBERT et al., *Cantique, cit.*, 10 s. e MAYER, "Exegese", *cit.* 1195-1201.

([78]) Vd. 1 Io 2,13 s. (τὸν ἀπ'ἀρχῆς / *eum qui ab initio est*).

([79]) Sulla paradigmaticità delle origini, la loro fondamentale primordialità e atemporalità, caratteristica dell'atteggiamento religioso come della coscienza mitica, cfr. PÉPIN, *Mythe et allégorie, cit.*, 508-511.

([80]) Cfr. G. DELLING, in *GLNT* 1/1965 [1933] cll. 1273-1287, anche 15/1988 [1973] cll. 1091-1126.

([81]) Cfr. W. MICHAELIS, in *GLNT* 12/1979 [1964] cll. 1399-1416.

([82]) Vd. Mc 13,19 (ἀπ'ἀρχῆς κτίσεως / *ab initio creaturae*), anche Mt 24, 21 (ἀπ'ἀρχῆς κόσμου / *ab initio mundi*). La citazione in O. e in R. (ἀπὸ κτίσεως κόσμου 14 / *a creatura mundi* 38 s.) è da Rom 1,20.

tanto (o non solo) di una parentela di sangue ([83]), quella che lega il Figlio al Padre, per cui il Dio della Legge è lo stesso Dio dei Vangeli, ma dell'uso figurato, già per tradizione classica, di un termine *cognatio* ("affinità, relazione, somiglianza"), il cui impiego si applicava perciò bene alla dialettica del visibile e dell'invisibile, espressa o esprimibile mediante antonimi corradicali (τὰ βλεπόμενα - τὰ μὴ βλεπόμενα di O., corrispondenti a ὁρατά - ἀόρατα nel NT/ *visibilia - invisibilia* di R.), ciò di cui dà conferma il successivo *coniunctio*, non tanto una "parentela acquisita" o un "connubio", ma, secondo un uso figurato già di epoca classica, una "connessione, relazione, affinità", anche una "conformità di sentire, simpatia" (= συμπάθεια; vd. Cic. *div.* 2,60,124; 2,69,142), in un rapporto di quasi-sinonimia con il precedente *cognatio*.

La dialettica del visibile e dell'invisibile (τὰ βλεπόμενα ... τὰ μὴ βλεπόμενα 12 s./*visibilia cum invisibilibus* 36) è ugualmente presente sia in O. sia in R., riferita alla citazione immediatamente precedente di 2 Cor 4,18 (τὰ βλεπόμενα ... τὰ μὴ βλεπόμενα 11 s./ *visibilium et invisibilium* 35). Il richiamo, comune a O. e a R., a Dio creatore del cielo e della terra nella citazione di Gen 1,1 (τὸν ποιήσαντα οὐρανὸν καὶ γῆν 9/ *qui caelum ac terram condidit* 33), con la rappresentazione degli infedeli intenti a forgiare idoli (ἀνέπλασαν ἕτερον θεόν 7 s./ *alium sibi Deum... confinxerunt* 32 s.), individua un altro intertesto, Act 17,24-31. L'intertesto contiene un'altra verità di fede (πίστιν παρασχὼν πᾶσιν / *fidem praebens omnibus* Act 17,31), la resurrezione in Cristo, attraverso cui trova sviluppo un nuovo sillogismo, a ulteriore conferma della comune origine delle cose visibili e invisibili: i) Dio ha fatto Adamo, il primo uomo, a Sua immagine, secondo Gen 1,26 s. (κατ' εἰκόνα /*ad imaginem*); ii) Cristo è l'immagine di Dio (oltre a Col 1,15, anche 2 Cor 4,4: εἰκὼν τοῦ θεοῦ / *imago Dei*), vero Dio e vero uomo. Da queste premesse si sviluppa e si rafforza la medesima conclusione (iii) di cui sopra: il Dio della Legge è il Dio dei Vangeli. Adamo, infatti, è figura e tipo del Redentore (Rom 5,14), prefigurazione del suo universale effetto salvifico. Alla paradigmatica dell'"origine" si aggiunge quella dell'"immagine" ([84]), nella citazione di Hebr 8,5 (τὰ ὑποδείγ-

([83]) E' un concetto, nel NT, presente quasi solo in Act 17,28.
([84]) La paradigmatica dell'immagine trova sviluppo soprattutto nell'esemplari-

μα τα καὶ σκιὰν τῶν ἐπουρανίων 21 / *exemplari et umbrae deserviunt* 42 s.; vd. Ex 25,40).

Attraverso, dunque, una fitta rete di richiami scritturistici, più numerosi ed espliciti in R. che non in O., il discorso approda alla medesima dimostrazione: la Legge è copia e ombra dei Vangeli. Di norma in O. la fedeltà allo spirito della Legge è macerazione ermeneutica nei misteri della lettera ([85]), padronanza del discorso e consapevolezza delle radici etimologiche del codice ebraico, che ne rendono possibile e ne autorizzano la reinterpretazione e il prolungamento. Il mistero di una "legge" (νόμος /*lex*), che è mosaica ma, al tempo stesso, è la nuova legge ([86]), una legge *tout court* che è *lex Dei* (HLev 6,2,58) e *lex Christi* (HLev 15,2,1), fino alla definizione del Vangelo stesso come *la* legge (ὁ νόμος/*lex* Iac 2,9), cioè legge della fede (νόμος πίστεως/ *lex fidei* Rom 3,27), sottintende da parte di O., in polemico abbraccio ([87]) con quegli Ebrei, ancor più *crassi corde* (*BP* II 28,7) in quanto proprio a loro *data sunt eloquia Dei* (*BP* II 5,4), un tortuoso percorso ermeneutico-etimologico. Nelle sue radici (tardo-)giudaiche, la Legge è ancor più copia e ombra dei Vangeli, perché il concetto di "legge" prepara quello di "immagine": la densità significante del codice ebraico mette in modo una stretta corrispondenza fra contenuto ed espressione segnica, per effetto della quale ciò che può essere compreso come senso può essere spiegato già come forma ([88]).

smo: questo suppone al di sopra del mondo sensibile un altro mondo divino e angelico e delle relazioni costanti dell'uno con l'altro; cfr. CROUZEL 1986 [1985], 120.

([85]) Anche altrove in R. è ribadita la presenza nella legge, sia pur essa la legge mosaica, di una lettera e di uno spirito: *in lege dividenda est littera a spiritu* (*BP* II 29,30); *lex a Spiritu Sancto inspirata* (*ES* 34, 17).

([86]) Sulle somiglianze e differenze del Cristianesimo rispetto al nomismo giudaico, cfr. DANIÉLOU 1974 [1958], XXII ss.; JÜNGEL 1978 (1 1962), 58; SANDERS 2 1981, 3 ss. 426.545: GRECH-SEGALLA 1978, 42 e 92.

([87]) Sul vivace dibattito tra la Sinagoga e la Chiesa non solo, ma anche sulle reciproche influenze tra l'esegesi rabbinica e O., vissuto alla fine del periodo tannaitico e all'inizio di quello amorraico (tra *Mišnâ* e *Talmûdîm*), cfr. DE LANGE 1978, 7 s. 103 ss. 112 ss. 134 e *passim*; vd. anche sopra, pp. nn. 34 e 36.

([88]) Cfr. I. ALMEIDA, "Jeu et enjeu de la démarche sémiotique", in *SémB* 1979 n. 13, 37 s. 40. In mebr. e aram. pal. *tôrâ* è "insegnamento, legge", spec. "la legge mosaica, il Pentateuco" (da *yry, yārâ* hiph. "insegnare, istruire, decidere"), più in generale la legge e la religione giudaica, distinta dalla *mišnâ* che è "ripetizione, insegnamento orale, una collezione di leggi orali", ma significa anche "definizione, desi-

Dal "primato" nel tempo (inizio) al "primato" di grado (potenza) nella paradigmatica delle origini, l'eterna potenza di Chi ha creato il cielo e la terra è presente, oltre che in Rom 1,20, già in Is 40,26-28, dove si argomenta che, essendo la creazione rispecchiamento del Signore, che dimora nell'alto dei cieli e che ha segnato i confini della terra, la creatura deve levare gli occhi in alto. Nel richiamo, che è comune a O. e a R., al cielo e alla terra, è delineata una prima gerarchia di valori: il cielo, che è in alto, è più della terra, riflesso solo della eterna potenza e divinità del Signore. Ciò che fornisce l'opportunità per la successiva distinzione, anch'essa gerarchica, all'interno della Scrittura, fra cose visibili e cose invisibili (queste ultime sono intellegibili oppure spirituali). A partire dai due ordini del visibile e dell'invisibile, dovunque esiste una struttura binaria [89]: nel cosmo la terra e il cielo, nell'uomo la carne e il corpo da un lato, l'anima e lo spirito dall'altro. Il taglio binaristico è accentuato ed espanso da R., rispetto a O.: *visibilia et invisibilia, terra et caelum* [90], *anima et caro, corpus et spiritus* 40 s.. Il fr. greco, infatti, si arresta alla συγγένεια (*cognatio* R.) tra cose visibili e invisibili (15-18). La gerarchicità, più che la componibilità, della dicotomia può essere dovuta in R. alla presenza scritturistica nel passo di un intertesto, quale il discorso della montagna, dove il binomio σῶμα - ψυχή / *corpus-anima* (Mt 6,25) acquista un particolare rilievo gerarchico in subordine al regno di Dio e alla Sua giustizia (*ib.* 33). Ciò spiega in parte l'ordine *anima et caro* 40, apparentemente una sorta di *variatio* [91] in luogo dell'atteso o più facile **caro et anima*, che porrebbe

gnazione; carattere, natura", non lontana (per correlazione fonica) dal significato del mebr. e aram. pal. *tô'ar* "forma, aspetto, apparenza" (da *'ôr* "farsi strada a forza, splendere", hiph. "illuminare, rischiarare").

(89) Sulla struttura binaria del discorso come dialettica dei contrari e strumento di trasformazione diacronica dell'antico, cfr. C. CHABROL, "Analyse du 'texte' de la passion", in *Langages* 6 (1971) n. 22, 90 ss. e BORRET 1981, I 20.

(90) Sull'attenzione dell'ermeneutica origeniana (*comm. in Io* 1,26) per una somiglianza di sensi, terreni e celesti, cfr. G.C. CHAPPUZEAU, "Die Exegese von Hohelied 1,2 a.b und 7 bei den Kirchenvätern von Hippolyt bis Bernhard. Ein Beitrag zum Verständnis von Allegoria und Analogie", in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 18 (1975) 133.

(91) Un esempio analogo era già in Plat. *Tim.* 69E-70A, relativamente a due specie dell'anima; cfr. U. BIANCHI, "L'anima in Origene e la questione della Metensomatosi", in AA.VV. 1986, 35 n. 6.

anima (= ψυχή) nell'ordine degli *invisibilia*, insieme a *spiritus* (= πνεῦμα), configurando il passo in una estesa proporzione: *visibilia: invisibilia = terra: caelum = *caro: anima = corpus: spiritus.*

L'interpretazione rifletterebbe la classica opposizione di anima e corpo, non estranea neppure al NT, anche se 1 Petr 2,11 è forse l'unico passo, perché fortemente ellenizzato, in cui ψυχή ricorre in chiara antitesi a σάρξ e viene perciò a corrispondere al paolino πνεῦμα. L'espansione del testo di O. da parte di R. resta al momento problematica e discutibile ([92]), ma viene da osservare che l'accentuazione di uno schema bipartito da parte di R. da un lato è controbilanciata dal successivo schema tripartito ([93]), in aderenza con il fr; greco (σῶμα - ψυχή - πνεῦμα 19 s. e 22 s./ *corpus - anima - spiritus* 50), dall'altro riflette più estesamente l'oscillazione dei due schemi in altre parti dell'opera di O., in sospetta oppure fortuita coincidenza con analoga oscillazione nell'àmbito dello gnosticismo ([94]). Il problema è complesso, ma lo scarto fra O. e R. nella scelta di uno schema bipartito, piuttosto che tripartito, non costituisce violazione nella considerazione più estesa di tutta l'opera origeniana, né rappresenta forse un'oscillazione di rilievo nella sua dogmatica. Lo schema tripartito di corpo-anima-spirito, presente come totalità dell'essere irre-

([92]) Non tenuto conto dell'attitudine di R. ad avvicinare il testo latino delle omelie al genere letterario del commento (MONACI CASTAGNO 1987, 31), si sarebbe portati a pensare anche a un'espansione non necessaria, tenuto conto della capacità che i destinatari forse avevano di richiamare alla mente per esteso i passi scritturistici citati; cfr. GRECH-SEGALLA 1978, 48.

([93]) Sull'antropologia tricotomica di O., cfr. DE LANGE 1978, 83; CROUZEL 1986 [1985], 119. 129 s.

([94]) Così come nella stessa opera origeniana (per es. *princ.* 4,2,4 e 7, oppure *Cels.* 2,51,39 e 7,38,15 s.) si alternano i due schemi (DE LUBAC 1971 [1950], 157), anche il pensiero gnostico oscilla spesso fra dicotomia e tricotomia. Mentre nella gnosi valentiniana la ψυχή può designare anche l'io pneumatico dell'uomo e i testi gnostici (per es. Basilide, in Iren. *haer.* 1,19,3, p. 201) parlano della ψυχή riferendosi al πνεῦμα o al νοῦς per la redenzione, la tripartizione dell'uomo in σῶμα (o σάρξ) - ψυχή - πνεῦμα è la concezione forse più frequente nella gnosi (vd. per es. i Naasseni in Hipp. *ref.* 5,7,9-15; VALENTINO, in Hipp. *ref.* 6,37; cfr. A. DIHLE, in *GLNT* 15/1988 [1973] cll. 1161-1188), applicata nei testi copto-gnostici di Nag-Nammadi non solo alla mitologia e all'antropologia, ma a tutto il sistema gnostico, specialmente alla soteriologia: c'è un Adamo terreno, uno psichico e uno pneumatico, c'è un battesimo di acqua, uno di fuoco e uno pneumatico... (cfr. DIHLE, *ib.* e K.-W. TRÖGER, in *GLNT* 15/1978 [1973] cll. 1297-1303 (che si richiama in particolare al cosiddetto "Scritto senza titolo sull'origine del mondo", edd. A. Böhlig-P. Labib 1962).

prensibile già nell'epilogo di 1 Thess 5,23, può essere compreso nella prospettiva di un'antropologia dinamica, non come descrizione statica di un'essenza, non è incompatibile perciò con la distinzione classica corpo-anima ([95]).

La tricotomia corpo-anima-spirito riflette tre età nella storia della salvezza (AT, NT, la gloria futura), tre sensi per l'interpretazione della Scrittura: i) storico (la relazione stessa dei fatti o il testo delle leggi); ii) morale (l'applicazione, non ancora cristiana, all'anima); iii) mistico (relativo a Cristo, alla Chiesa, a tutte le realtà della fede) ([96]).

([95]) Cfr. De Lubac 1971 [1950], 157. L'anima (ψυχή /*anima*) manifesta nel pensiero classico un ruolo ambivalente, che è di gradazione (o *climax*) e al tempo stesso di opposizione nei confronti del corpo o della carne (σῶμα o σάρξ / *corpus* o *caro*) da un lato, dello spirito (πνεῦμα / *spiritus* o *animus*) dall'altro. L'anima, infatti, è sede della vita sia terrena, sia ultraterrena: nei due sensi si oppone rispettivamente allo spirito, in quanto è irrazionale (ἄλογος la definisce O. in HLev 8,6), e al corpo (o alla carne), in considerazione della sua preziosità e insostituibilità (vd. anche Mt 16,26, anche 8,37). Ciò equivale a dire che nello schema di un'antropologia tricotomica, l'opposto di σάρξ (o σῶμα)/*caro (corpus)* è sempre πνεῦμα (o νοῦς)/*spiritus*, mai ψυχή /*anima*; cfr. E. Schweizer, in *GLNT* 15/1988 [1973] cll. 1240-1291; sull'opposizione σάρξ-πνεῦμα in Paolo, W. Bieder, in *GLNT* 10/1975 [1959] cll. 871-891. Ulteriori approfondimenti vengono da HLev 8,6 e 7 (vd. avanti); sul ruolo di mediazione dell'anima, vd. anche altrove in R., per es. *ES* 11,14: ...*nihil ibi turpe putandum est, ubi sanctificatio Spiritus inerat, et anima, quae erat Dei capax, particeps fiebat etiam carnis.* La bipartizione classica anticipa già o sottintende una tripartizione: ferma restando l'eccellenza dello spirito, come principio razionale o spirituale, la distinzione fra un'anima e un corpo è la distinzione fra il principio animale della vita e la sede delle passioni umane. Interpretando O. con O. (HLev 2,2), lo spirito, che è esente dal male, è come il pedagogo e la guida dell'anima. Anche l'apocrifo di Giovanni spiega che la ψυχή è buona solo nella misura in cui ha accolto in sé il πνεῦμα e si lascia da esso guidare (cod. IV p. 40, 21 ss.; cod. II p. 26,8 ss.; cfr. A. Dihle, in *GLNT* 15/1988 [1973] cll. 1291-1297). Solo l'anima, perciò, peccherebbe, non come λογικὴ ψυχή, sembrerebbe di poter dire, ma in ragione di quelle che O. definisce altrove (HGen 1,17,15 s. e 2,6,77 s.) le parti inferiori dell'anima, cioè l'ira e la concupiscenza. Questa bipartizione dell'"anima" in una parte superiore razionale e una inferiore irrazionale (nota anche a Filone, *spec. leg.* 4,92) rende però anche evidente come nel giudaismo ellenistico l'anima (*nepeš*) e la carne (*bāśār*) non comportino una vera e propria contrapposizione, non essendoci tra l'una e l'altra grande differenza. Sulla dottrina dell'anima in O., cfr. R. Cadiou, *Introduction au système d'Origène*, Paris 1932 (con un lessico greco-latino sulla dottrina delle anime). La posizione mediana e più drammatica dell'anima è quella chiaramente espressa negli apocrifi della "Lettera di Giacomo": da un lato la carne brama l'anima, senza la quale non può peccare, dall'altro lo spirito è quello che fa vivere l'anima; cfr. K.-W. Tröger, in *GLNT* 15/1988 [1973] cll. 1297-1303.

([96]) Vd. anche HLev 5,5,45-48: *Triplicem namque in Scripturis divinis intelli-*

Espandendo l'equivalenza Γραφή / *Scriptura*, R. introduce un'importante chiarificazione sul ruolo essenziale della lettera (*littera*). La Scrittura che, come suggerisce il nome stesso, è lettera, contiene un corpo, un'anima e uno spirito ([97]). Ciò aiuta a comprendere meglio la *lex litterae* origeniana, in quanto la lettera stessa, al di là della sua forma visibile (corpo), ha un senso (*anima*) ed è prefigurazione (ombra piuttosto che immagine: Hebr 8,5 e 10,1) dei beni futuri (*spiritus*). Gli intertesti scritturistici danno forza al concetto di συγγένεια (*cognatio*), sottolineato in R. dalle *coniunctiones* di tutti i termini della partizione: lo spirito mistico, infatti, in cui si racchiude la gloria futura dell'umanità, coincide storicamente con il corpo di Cristo (Col 2,17).

La citazione che segue, di Luc 18,30.18 (due citazioni fuse in una sola citazione), presente sia in O. sia in R. e incentrata sul futuro di coloro che riceveranno in eredità la vita eterna, induce riflessioni sulla verità della Legge (ἀληθινὰ τοῦ νόμου 26/ *legis animam* 54) ([98]). La traduzione di R. riflette il senso del contesto di O., considerata la stretta relazione degli ἀληθινά con la rivalutata ψυχή ([99]) che segue immediatamente (27). Si può dire, anzi, che la traduzione *animam* di R. equivalga globalmente ad ἀληθινά 26 e a ψυχήν 27 di O., in quanto R. non rende esplicita la successiva distinzione fra γράμμα e ψυχή, presente in O. ([100]). Si tratta, come altrove, di tagli e

gentiae inveniri saepe diximus modum: historicum, moralem, mysticum; unde et corpus inesse ei et animam ac spiritum intelleximus. Sull'argomento, cfr. DE LUBAC 1971 [1950], 208 ss. e 224, che rimanda a *princ.* 4,2,4, e BORRET 1981, I 20-24.

([97]) L'equivalenza Scrittura-lettera è sostenuta dalla polisemia del greco neotestamentario γράμμα, che si riferisce ai segni della scrittura, ma che O. riferisce alla Bibbia (*princ.* III 1,16) nella sua globalità, come complesso costituito dalla legge mosaica (τὰ νομικὰ γράμματα *Cels.* II 76, anche II 6), dai libri profetici (τὰ προφητικὰ γράμματα *Cels.* II 28) e dal NT (τὰ εὐαγγελικὰ Γράμματα *Cels.* I 70); cfr. G. SCHRENK, in *GLNT* 2/1966 [1933 e 1935] cll. 603-686, spec. 654-675. E' evidente perciò che O. sovrappone l'interpretazione spirituale del testo sacro a quella letterale senza per questo metterne in dubbio la realtà storica, come vorrebbe un'accusa a carico di O. che si legge nell'"Apologia" di Panfilo; cfr. M. SIMONETTI, "La controversia origeniana: caratteri e significato", in AA.VV. 1986, 12.

([98]) La *veritas*, infatti, si legge in HLev 1,1,39, è andare oltre la lettera: *veritatem verbi Dei sub litterae tegmine coopertam*;

([99]) La svalutazione dell'"anima" (ψυχή) è l'effetto della delimitazione νοῦς (πνεῦμα)- ψυχή nel quadro soprattutto della filosofia ellenistico-romana; cfr. A. DIHLE, in *GLNT* 15/1988 [1973] cll. 1161-1188.

([100]) L'antitesi γράμμα - ψυχή in O. riflette quella paolina γράμμα - πνεῦμα

compensazioni da valutare nella globalità del testo e del messaggio. Il concetto di "verità" che era presente sopra in R. (*fidei veritas* 34), quando era assente in O., è assente ora in R., quando è presente in O. (ἀληθινὰ τοῦ νόμου 26). Perciò, lo scarto fra O. e R. è solo apparente, utile semmai alla riscoperta di nuovi intertesti scritturistici nella parabolicità del discorso ([101]).

La conclusione di R., improntata al dubbio sulla possibilità di assurgere allo spirito (*Nescio autem, si possumus etiam ad spiritum eius adscendere etc.* 55-57), contraddice invece quella di O. (εἰ δὲ οἷοί, τέ ἐσμεν, ἀναβησόμεθα καὶ ἐπὶ τὸ πνεῦμα κτλ. 27-29). L'una e l'altra sembrano soffermarsi su un'interpretazione divergente di Luc 18,18-30. R. si sofferma sulla tristezza, che è rinuncia, del giovane ricco di fronte alla richiesta di Gesù di sacrificare se stessi per ottenere la vita eterna, O. si sofferma sul sacrificio offerto da Gesù del suo sangue come modello di salvezza per l'intera umanità, nella rilettura di Rom 12,1 ed Hebr 7,27 ([102]).

* * *

HLev 8,2 prende spunto dall'immondezza legale della puerpera per indagare sulla femminilità di Maria, che l'Apostolo Paolo ha chiamato "donna", in considerazione solo della sua età e anche se vergine, secondo un uso invalso anche per la parola "uomo" (questi, precisa R., è chi ha passato il tempo della sua fanciullezza). E' escluso per la donna (aggiunge R.) ogni riferimento alla sua fragilità. Era vergine anche la donna che Abramo mandò a prendere per darla sposa a suo figlio.

(Rom 2,27), in cui l'assonanza dei due termini contribuisce a creare un più incisivo accoppiamento antitetico. Nell'antitesi origeniana, chiasticamente, γράμμα è svalutato a significare la legge in quanto norma soltanto "scritta" o "prescrizione" e messo perciò in rapporto con la παλαιὰ διαθήκη (2 Cor 3,6 s.), ψυχή, viceversa, è rivalutata neoplatonicamente (o neopitagoricamente) a designare una λογικὴ ψυχή, equiparata cioè a un νοῦς o a un πνεῦμα; cfr. G. Schrenk, in *GLNT* 2/1966 [1933 e 1935] cll. 654-675 e A. Dihle, in *GLNT* 15/1988 [1973] cll. 1161-1188.

([101]) L'aggettivo ἀληθινός "vero, perfetto, santo" (vd. Apoc 6,10: ἅγιος καὶ ἀληθινός /*sanctus et verus*) si adatta bene, oltre che alla legge, a un "cuore sincero" (Hebr 10,22: μετὰ ἀληθινῆς καρδίας /*cum vero corde*; vd. Is 38,3), vicina perciò al significato, anche neotestamentario, di "anima" (sull'associazione stretta di ψυχή e καρδία, vd. Act 4,32: καρδία καὶ ψυχὴ μία/*cor unum, et anima una*).

([102]) E' precetto di vita cristiana, secondo Rom 12,1, l'offerta di se stessi, quale ostia viva, santa, gradita a Dio, come atto di culto, conforme al modello di Gesù che, sacerdote unico e perfetto secondo Hebr 7,27, non ha bisogno di offrire ogni giorno sacrifici, perché questo l'ha fatto una volta per sempre, offrendo se stesso.

Il fr. greco, che segue di poco l'inizio di HLev 8,2 ed è tratto dal commento di Procopio, è per lunghezza circa 1/4 della versione di R. La citazione di Gal 4,4, relativa alla nascita di Gesù da una donna, è espansa al v. successivo, annunciante il superamento della Legge. Alla citazione, inoltre, R. accompagna un commento che è assente in O.: Maria è chiamata "donna" (*mulier* = γυνή) con solo riferimento al sesso ([103]). *Mulier*, dunque, non vale come "moglie" ([104]), bensì come "donna", con riferimento anche allo stato di vergine o di fidanzata ([105]). La citazione, precisa R., non deve far pensare neppure alla corruzione (*corruptela*) delle donne, e infatti l'uso classico del lat. *corruptela* in *corruptela mulierum* "seduzione delle donne" (Cic. *Verr.* 2,2,54 § 134) va intesa nel senso di un genitivo oggettivo, come "seduzione operata dagli uomini nei confronti delle donne". Ma l'indeterminatezza del richiamo (di chi è la corruzione?) non ci sta forse a caso, tenuto conto che la propaganda sia giudaica sia gnostica, ancora una volta accoppiate, oscillavano tra misoginia e femminismo ([106]).

Il richiamo alla *corruptela* chiama in causa il confronto uomo-donna, risolto anche altrove in O.-R. a favore della superiorità gerarchica del primo. A proposito di Lev 1,3 (*masculus sine macula*), R. presenta in HLev 1,2,56 s. una netta opposizione: *Masculus vere est*

([103]) Secondo la definizione dei più tardi *Digesta* giustinianei (*Dig.* 34, 2,26: *mulieres omnes dicuntur, quaecumque sexus feminini sunt*).

([104]) Secondo un uso già classico, che doveva essere noto a R. E' superfluo ricordare che le fonti classiche sono con regolare frequenza citate nelle opere originali di R.: Platone, Terenzio, Cicerone, Virgilio, il *Physiologus*.

([105]) Sinonimo perciò di *virgo*, che Cic. *or.* 19,64 qualifica come *casta, verecunda, incorrupta*. Secondo il diritto matrimoniale giudaico, anche la fidanzata si chiama *'iššâ*/γυνή (Gen 29,21; Dt 22,24; Apoc 21,29, anche 19,7; Mt 1,20 e 24; cfr. A. OEPKE, in *GLNT* 2/1966 [1933-1935] cll. 691-730). Nel NT perciò γυνή è generalmente la moglie, ma è anche Maria, la Vergine incinta per opera dello Spirito Santo; vd. anche la donna rivestita del sole con la luna sotto i piedi e sul capo una corona di dodici stelle in Apoc 12,10; γυνή è sinonimo di νύμφη in Apoc 21,9. Su verginità e matrimonio in O., cfr. H. CROUZEL, *Virginité et mariage selon Origène*, Paris-Bruges 1963; sulla *virginitas* come *incorruptio* in R., vd. *HM* XXX 1,3, con richiamo a 1 Cor 15,50, anche 1 Cor 9,25.

([106]) Cfr. A. OEPKE, in *GLNT* 2/1966 [1933-1935] cll. 691-730. Il motivo ontologico e antropologico della caduta, risalente a Filone (*op. mund.* 153 ss.; cfr. BIANCHI, "L'anima", *cit.*, 36 e n. 11), si uniscono alla condanna giudaica dell'adulterio e della libidine contro natura, la cui colpa è fatta ricadere soprattutto sulla donna (vd. Mt 21,31 s. e Lc 7,39).

qui peccatum, quod est femineae fragilitatis, ignorat ([107]). Con ancora maggiore chiarezza in HGen 1,15,3 s. la distinzione è assimilata alla più generale bipartizione antropologica di spirito e anima: *Masculus spiritus dicitur, femina potest anima nuncupari.*

Solo nel nostro brano, approfondendo R. il parallelismo donna-uomo (γυνή - ἀνήρ / *mulier-vir*), appena accennato in O. (anche ἀνήρ /*vir* indicano la sola età virile) ([108]), la pregiudiziale gerarchia viene meno. Come ci può essere uomo senza macchia (*macula nulla* 33), così ci può essere donna incontaminata (*intemerata* 36). Il contesto rende esplicito, da parte sia di O. sia di R., il riferimento d'eccezione a Maria Vergine ([109]), ma l'insistenza di R. sul parallelismo donna-uomo, spiegando O. con O., *iuxta propria principia*, ([110]) porta il ricordo di HLev 12,4,17 (*corpus incontaminatum*) e 19 (*corpus incoinquinatum*; vd. Sap. 8,20), con il duplice riferimento a Maria e a Giuseppe nella citazione finale di Luc 2,48 (*Ecce, ego et pater tuus dolentes quaerebamus te* 24).

La citazione che segue di Gen 24,4 (le parole di Abramo al servo: "prendi una moglie per mio figlio Isacco") ([111]) è di nuovo espansa da R. nel v. successivo (le parole del servo ad Abramo: "Se quella donna non vorrà seguirmi..."). L'espansione della citazione in R. è utilmente esplicativa, una riprova del semplice riferimento al sesso della donna che è ancora nubile: in Gen 24,4, infatti, "donna" (*'iššâ*/γυνή /*mulier*) potrebbe far riferimento alla prossima condizione di "moglie", anziché alla presente condizione della donna, pronta per il matrimonio ma ancora incontaminata.

In apertura del fr. greco O. si richiamava alla procreazione (ἐν

([107]) Vd. anche HLev 4,8,45-47; cfr. Rapallo 1985 (1983) 18, su un probabile procedimento di ermeneutica etimologica.

([108]) R., più ancora di O., sembra richiamare 1 Cor 13,11 (sulla distinzione uomo-fanciullo: ὅτε γέγονα ἀνήρ , κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου /*Quando autem factus sum vir, evacuavi quae erant parvuli*); vd. anche Eph 4,13, dove l'essere uomini fatti vuol dire essere all'altezza della statura perfetta di Cristo; Gesù stesso è l'uomo che il Signore ha stabilito per giudicare il mondo con giustizia (Act 17,31).

([109]) Vd. anche *ES* 8,6-10: *nunc a Sancto Spiritu templum fabricatum intra secreta uteri virginalis intellege; et sicut in sanctificatione Spiritus Sancti nulla sentienda est fragilitas, ita et in partu virginis nulla est intelligenda corruptio.*

([110]) Cfr. Carlini, "Rufino traduttore", *cit.*, 109.

([111]) La citazione in R. è filtrata, con una tecnica consueta di aggiustamento, dal discorso indiretto: *ut inde acciperet Isaac filio suo uxorem* 39.

τῷ σπείρειν) come tratto non pertinente per la parola γυνή. A compensazione di questo concetto andato perduto, R. se ne riappropria a chiusura di HLev 8,2, espandendolo in una parabolica reinterpretazione-prolungamento di Lev 12,2 (*Mulier si conceperit semen et pepe-rit filium* 44 s.), che, sempre spiegando O. con O., porta il ricordo di HLev 12,7,39 ss., dove analogamente, in relazione alla citazione di Is 26,28 (vd. anche *AH* I 41,29), il *concipere* assume un significato spirituale (*Iste est sanctarum animarum partus, iste conceptus, ista sunt sancta coniugia*... 42 s.).



HLev 8,5 introduce una prima descrizione delle varie manifestazioni della lebbra con relative prescrizioni. Fin tanto che la lebbra non è giunta a una perfetta guarigione, sopravvive un segno o una traccia (un indizio, aggiunge R.) della parte malata, una specie di cicatrice. L'assistenza (secondo R., passando da questa ombra della Legge alla sua verità) spetterà a quelli che hanno ricevuto da Dio la grazia di poter esaminare le malattie dell'anima. La perfetta guarigione si verificherà quando non ci sarà più cicatrice dalla pianta dei piedi fino alla testa, per usare le parole di Isaia; quando, dopo una severa correzione, il lebbroso sarà sollevato dalla ferita dolorosa dell'anima, secondo quanto dice Geremia. Nella traduzione di Aquila e di Simmaco (di cui R. non tiene conto), il Signore porterà la cicatrizzazione agli esuli del suo popolo. Analogamente altrove, secondo i LXX, Geremia dice che il Signore manifesterà agli esuli la pace e la fede, chiara allusione (secondo R.) alla rivelazione che abbiamo ricevuto da Cristo: per R., infatti, le ferite e le cicatrici di cui parla il profeta sono quelle dell'anima. Se della precedente cicatrice sopravvive solo una macchia chiara o lucida (più genericamente, per R., una traccia o un segno), vigono per la piaga da lebbra speciali prescrizioni (che, aggiunge R., sono date dal legislatore).

Il fr. greco di HLev 8,5 è tratto dal commento di Procopio, corrisponde alla seconda metà circa dell'omelia ed è per lunghezza circa la metà della versione di R. La parabolicità del discorso, sia in O. sia in R., introduce un uso traslato di tutti i termini tecnici (medici) impiegati, in generale accordo con la tradizione già classica, o sfruttando le potenzialità espressive delle lingue o accelerando il loro processo evolutivo ([112]). Così la ferita (*vulnus*) che, con uso traslato già nella poesia latina classica e poi nella prosa post-augustea, aveva

([112]) Cfr. R. AMBROSINI, "Sul ruolo dell'interpretazione", in *Studi e Saggi Linguistici* 21 (1981) 1-17.

valore di "sfortuna, calamità, dolore", oppure di "ferita d'amore", acquista in R. il significato di *peccati vulnus* 53, laddove O., commentando Lev 13, 19, associa l'uso di τραῦμα alle condizioni dell'anima che pecca (ἐπὶ ψυχῆς ἁμαρτούσης 4) (113).

Secondo un uso abituale di R., *cicatricem in loco vulneris* 54 traduce ed espande... τις οἷον οὐλή 4 s. di O., rendendo più esplicita la citazione di Lev 13,19 (*bimqôm haššᵉhîn śᵉʾēt*/ ἐν τῷ τόπῳ τοῦ ἕλκος οὐλή/ *in loco ulceris cicatrix*). Nel seguito della citazione, anche se non presente per esteso, quel tumore biancastro che permane al posto della ferita è ulteriormente descritto come una macchia bianca tendente al rosso (ebr. *'ădamdāmet*, vd. *dām* "sangue"). La correlazione etimologica dell'ebr. *dām* (*'ădamdāmet*) con *dᵉmût* "modello, figura, immagine" conduce O. a una *Hebraica veritas*: questo tumore è traccia del peccato che sopravvive. R. parla di una *legis umbra* 52, concetto assente nel fr. greco, in accordo però con quella figuralità del sangue come "immagine" che è presente altrove in O.: il sacrificio del sangue, infatti, rinnova nell'uomo l'immagine del Signore e lo fa spiritualmente vivo, i sacrifici della Legge sono immagine delle realtà celesti e dei beni futuri, figure e tipi delle "co-

(113) Il gr. τραῦμα è una "ferita" reale nella parabola del buon samaritano (Lc 10,34: τραύματα /*vulnera*), eppure è parabolicamente riferita a un comandamento generale: ama il prossimo tuo come te stesso. La "malattia" (*morbus*), in un'aggiunta esplicativa di R. (59; anche in *HM* I 1,15), veniva a indicare già nel latino classico uno stato mentale di malattia, "colpa, vizio" (Cic. *fin.* 1,18,59; *Verr.* 2,4,1...), perciò, come *vulnus*, ancor più perché malattia morale, un'"afflizione, angustia, affanno, dolore" (*Morbus*, personificato, è figlio di *Erebus* e di *Nox*). *Livor*, *plaga* e *fervor* (63), rispettivamente traduzione di μώλωψ, di πληγή e di φλεγμαίνουσα (φλεγμαίνω; vd. φλεγμονή "passione, eccesso") (9 s.) nella citazione di Is 1,6, avevano già sviluppato i significati metaforici di "invidia, odio, cattiveria" (un uso generalmente poetico e postaugusteo, al posto di *invidia*), di "colpo, danno, disgrazia" (già nel lat. class. e poi nella Vg, col significato di "afflizione, fastidio, tormento": Dt 7,19; Tob 2,13) e di "veemenza, ardore, passione" (sinonimo di *vitium*: Gell; 20,1,22 *pro vitiorum fervoribus*). Il richiamo a una condizione umana di peccato è implicita negli intertesti biblici: μώλωψ/*livor* sono riferiti nel NT a "ferite, contusioni" reali, ma anche a quelle di Cristo, di cui dice 1 Pt 2,24 che ha preso su di sé i nostri peccati (ἁμαρτία/*peccatum*; il servo del Signore è stato ferito per le nostre colpe, è stato percosso e noi siamo guariti; vd. Is 53,5); πληγή/*plaga* sono di nuovo riferiti a "flagelli" reali, ma in quanto "castighi" per delle colpe o peccati commessi sono quelli che si abbattono profeticamente in Apoc 15,1; 18,4.8 e *passim* (ἁμαρτία/*delictum*, *peccatum*); ἴαμα/*sanitas* (ἰάομαι/*curare*) fa riferimento al peccato se intertestualizzato a Iac 5,16 (ἁμαρτία/*peccatum*; il richiamo al peccato come ferita o malattia è anche in 1 Clem 16,5).

se vive e vere", Cristo immagine autentica e gloria del Signore, simile agli uomini di cui porta il peccato, fa offerta al Signore della sua carne e del suo sangue, nel sacrificio che copre l'infinita distanza fra il cielo e la terra ([114]).

Di più, la *legis umbra* di R., pur assente qui nel fr. greco, richiama HLev 5,1,47 R. - 5,1,21 O., dove *umbra* traduce σκιά nella citazione di Hebr 8,5 ([115]): la *legis umbra* di cui si parla qui e da cui si sviluppa il discorso sull'anima (*anima* 53/ ψυχῆς 4) corrisponde anche alla *legis anima* di HLev 5,1,54 (ἀληθινὰ τοῦ νόμου 26), in cui è di nuovo, se pure in vario modo, presente il discorso sull'anima (vd. τὴν ψυχήν 26 s.).

La paradigmatica dell'"immagine" si arricchisce terminologicamente di varie denominazioni, termini più o meno tecnici parabolicamente impiegati in un uso traslato, per designare quella traccia di peccato che sopravvive nelle piaghe da lebbra: *signum* "segno, sintomo" (Cic. *div.* 2,70,145) è quasi-sinonimo di *vestigium* "traccia" (Cic. *Clu.* 10,30), l'uno e l'altro equivalenti di traduzione di ἴχνος e riferiti a una *cicatrix* "cicatrice" (οὐλή) ([116]). L'uso proliferato e variato di questi termini nella versione di R., con l'aggiunta di un altro quasi-sinonimo, *indicium* 51 e 60 "traccia", che non trova corrispondenza nel fr. greco, evidenzia alcune sue caratteristiche essenziali e ben note, e cioè la sua libertà, la parafrasi, le aggiunte esplicative.

Il richiamo al peccato per questa ferita o cicatrice, per queste cose (ταῦτα 5, genericamente riferito a ἴχνος e a τραύματα) insomma, che R., in gara sempre con O., chiama più precisamente e con proprietà *languores* 57 ([117]), rende comprensibile l'affidamento ai ministri del Signore per compito di assistenza: essi, infatti, hanno ricevuto dal Signore la grazia di poter esaminare le malattie dell'anima. Il richiamo alla grazia (*gratiam* 56) è di nuovo un'aggiunta di R.

([114]) Cfr. RAPALLO 1985 (1983) 29-32.

([115]) Vd. anche, per l'uso di umbra nella citazione di Hebr 8,5, HLev 10,2,45 s. e 13,1,13-15; inoltre HLev 2,2,44 s. per la citazione di Hebr 10,1, HLev 7,4,32 ss. per la citazione di Col 2,17.

([116]) Entrambi i termini, *cicatrix* e οὐλή, sono di uso classico in una accezione metaforica.

([117]) Vd. anche *HM* I 2,7; IX 1,1. Non solo in poesia e nella prosa postaugustea *languor* è una "debolezza" conseguente a uno stato di malattia, ma anche metaforicamente in latino classico "indolenza, apatia, svogliatezza", termine appropriato perciò allo stato di un'*anima, quae peccati vulnus acceperit* 53.

(χάρις è assente in O.), con implicito e parabolico riferimento a varî passi del NT ([118]). L'azione dell'assistere, più astrattamente espressa da O. con i verbi θεωρέω e βλέπω (specialmente il primo suscettibile di associazioni filosofiche e intellettive), è riespressa da R. con i verbi *videre, pervidere* e *discernere* ([119]).

La perfetta guarigione è legata alla scomparsa completa della cicatrice "dalla pianta dei piedi fino alla testa". L'espressione è tolta da Is 1,6, anche se R., traducendo O. e, attraverso O., i LXX, non si avvede che il passo biblico suona esattamente al contrario, e cioè che dalla testa ai piedi non c'è nulla di sano, perché ferite, contusioni e piaghe aperte non sono state nettate, né fasciate, né lenite con olio (è il rimprovero che Is rivolge al suo popolo). Il senso completo di Is 1,6, cui poteva dar sostegno anche il parallelismo di Ps 38 (37), 4 (*'ên-m^{e}tōm bibśārî*/ οὐκ ἔστιν ἴασις ἐν τῇ σαρκί μου/ *Non est sanitas in carne mea*), è stato travisato e scisso in due parti distinte, sia in O. (8-10 e 12 s.), dove la citazione è interrotta a metà, sia in R. (61 s. e 67 s.).

E' un caso non inconsueto di reinterpretazione dell'AT, non diverso da quelli che si concedevano i Giudei quando leggevano un *targûm* nelle loro sinagoghe e per i quali sono chiamate in causa diverse possibili motivazioni (citazioni a memoria, varianti testuali di mss. del testo ebraico o dei LXX, alterazioni esplicite per scopi teologici) ([120]).

Il richiamo che segue alle colpe del popolo ([121]) è un'aggiunta esplicativa di R. a commento di Is 1,6, simile a quelle che più oltre R. introduce, dopo l'estesa citazione di Ier 37 (30), 12-17 (corrispon-

([118]) Per es. Rom 15,15 s.: διὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ/ *propter gratiam, quae data est mihi a Deo, ut sim minister Christi Iesu.* Il richiamo alla *gratia* è frequente anche in *HM* (vd. *Index s.v.*).

([119]) Gr. θεωρέω e lat. *videre* nel NT sono riferiti non al Signore o ai suoi ministri, ma ai fedeli capaci di vedere lo spirito della verità che è Cristo (Io 14,17.19) e la sua gloria (Io 17,24). Il gr. βλέπειν è un guardare con gli occhi del νοῦς, come in Io 9,39, in senso spirituale di chi nel giorno del giudizio non vedendo vedrà e vedendo diverrà cieco.

([120]) Cfr. GRECH-SEGALLA 1978, 49.

([121]) HLev 8,5,63: *de delictis*. In Lev 7,1 e *passim delictum* è il "sacrificio per il peccato", propagazione di calco dall'ebr. *'āšām*, per il tramite dei LXX πλημμέλεια (cfr. RAPALLO, *Calchi ebraici, cit.*, 197 s.), ma qui è usato con l'accezione neotestamentaria di "peccato, colpa".

dente a Ier 37 (30), 12 s. e 17 in O.), volta a rassicurare il lettore sulla parabolicità di ferite, cicatrici e altri particolari inerenti all'esame della lebbra.

Nel consueto altalenante gioco di perdite e compensazioni, *medicamentum malagmae* 65 è un sintagma che spiega i tecnici μαλάγματα 10, μάλαγμα 12 (da cui il prestito latino, già classico), riferiti a "emolienti, cataplasmi", *per correptionem* 69 (vd. anche *HM* I 1,22) traduce più stringatamente ἐν παιδείᾳ στερεᾷ 14 s. "con severa correzione", perdita controbilanciata dalla successiva citazione di Ier 37 (30), 12-17 (*percussi te, correptione valida* 75), come pure *curae causa* 70 traduce più stringatamente ἕως παντελῶς ἰαθῇ καὶ συνουλώσῃ τὰ τραύματα 15 "finché le ferite non siano perfettamente guarite e cicatrizzate", in considerazione del fatto che soccorre la citazione più estesa dello stesso Ier (*revocabo sanitatem tuam, et a vulneris tui dolore revocabo te* 82 s.).

Anche la terminologia della cura e della guarigione, come quella della ferita e della cicatrice, manifesta una continua e insistente parabolicità, in cui trovano riscontro significati traslati e richiami scritturistici. La cura e la guarigione (θεραπεία o ἴαμα, θεραπεύω o ἰάομαι / *cura* o *sanitas, curare* o *medicare*) ([122]) s'intrecciano con la severa correzione (παιδεία / *correptio*): nel secondo caso il richiamo è alla punizione, segno d'amore che il Signore manda ai suoi figli secondo Pr 3,11 s., citato in Hebr 12,8, nel primo caso c'è il ricordo dell'albero della vita il cui fogliame guarisce le nazioni (Apoc 22,2; vd. Ez 47,12) e della parola del Signore che guarisce tutto, anche senza erbe e fasciature (Sap 16, 12; anche 2 Clem 9,7: ὁ θεραπεύων θεός). Una spia del richiamo a Sap 16,12 può essere costituita dal termine *alligatura* 68 "fasciatura", che traduce il gr. κατάδεσμος (13), anche (come sinonimo di κατάδεσις) "incantesi-

([122]) Si osservi che all'apparenza συνούλωσιν καὶ ἴαμα 22 è tradotto da R. una prima volta liberamente con *cicatricem, et... curabo* 92 s. e una seconda volta letteralmente con *cicatricem et sanitatem* 99. In realtà, la prima volta *cicatricem* corrisponde a συνούλωσιν καὶ ἴαμα, secondo un rapporto uno a due, mentre tutte e due le volte, con *et... curabo eos* 93 e, più avanti, *et curavi eos* 99 s., è accolta nella traduzione la ridondanza di O. ἰατρεύσω αὐτούς, presente nel TM ebraico (*ûrᵉpā'yîm*) e assente nei LXX. O., che ha appena fatto menzione di Aquila e Simmaco, mostra qui di seguire una tradizione più vicina al testo ebraico, diversamente da R., le cui fonti per l'oscillazione di *adducam* 92 con *adduxi* 98, accanto a *curabo* 93 e *curavi* 99, manifestano incertezza nella traduzione del *waw* conversivo ebraico.

mo, arte magica" (usato al pl.), modulando una pericolosa associazione dogmatica nella citazione di Is 1,6.

Una nuova aggiunta esplicativa (89-91) serve a R., nel suo consueto antologismo di richiami scritturistici, per introdurre la successiva citazione di Ier 40 (33), 6-7, legandola alla precedente e dando forza alla parabolicità di alcune espressioni già note: *ad animae vulnera et curas* 90 rievoca *animae vulnera* 61 e *curae causa imponatur animae* 70; *vestigia vulnerum* 91 rievoca *vestigium... vulneris* 58; *post obductam cicatricem* 91 rievoca *posteaquam..., remanet... cicatrix* 48 s.

Tra una citazione e l'altra s'è persa nella versione di R. la sottile precisazione di O. (19 s.) sulla diversa traduzione di Aquila e di Simmaco, certamente utile a O. per preparare la successiva citazione di Ier 40 (33), 6-7, ma per R. poco "edificante" (dogmaticamente sospetta) e anche forse, dopo la sua aggiunta esplicativa, del tutto superflua.

Dove R. non traduce O., la sua formazione retorica e non filosofica è anche più manifesta. (*De*) *curis ac sanitatibus* 96 "(sulle) cure e guarigioni" fa parte di una sua aggiunta esplicativa, tra una citazione e l'altra di Ier 40 (33), 6-7, e rappresenta un *climax* ben radicato nella precedente tradizione ([123]).

Deo medicante 27 fa parte della medesima aggiunta esplicativa e prepara quella seguente, col proposito di allargare, parabolicamente e antologicamente, la reinterpretazione di Ier: *medicus* è anche altrove, in HLev 8,1,1 e 23, il titolo dato a Gesù sulla base di Mt 9,12 s. e più avanti, in HLev 8,1,25, Gesù fa uso dei *verborum medicamenta*; inoltre, nella stessa omelia, se Cristo è il medico celeste, un istituto medico è la sua Chiesa: *veni nunc ad Iesum caelestem medicum, intra ad hanc stationem medicinae eius Ecclesiam* (HLev 8,1,17-18).

La nuova aggiunta esplicativa di R., *manifestationem pacis et fidei, quam per Christum suscepimus* 101 s., prende avvio dalla citazione di Ier, per lasciar intravedere con il richiamo a Cristo nuovi in-

([123]) L'ordine dalla cura alla guarigione rievoca Sen. *Phaedr.* 5,7,12 (*ad sanitatem dum venit curatio* "mentre viene portata a termine la cura"), mentre l'uso traslato di *sanitas*, come "buon senso, discrezione, salute mentale", in opposizione a "passione, eccitazione", è già classico.

tertesti scritturistici: la pace è dono di Cristo anche in HLev 13,2,79 nella citazione di Io 14,27 ([124]).

In chiusura dell'omelia, ritorna con struttura a chiasmo, in una caratteristica composizione circolare ([125]), la paradigmatica dell'immagine. *Indicium aut signum* 103 s. traducono σημασία "tumore" (generalmente "segnale") dei LXX e di O., propagando il calco ebraico ([126]). Malgrado, però il rapporto di due a uno, R. si mostra attento alla pragmatica più che alla semantica del discorso: *indicium* e *signum*, infatti, valgono come generiche tracce del peccato da lebbra e non colgono il significato tecnico dell'espressione σημασία τηλαυγή, che è una macchia chiara o lucida della piaga da lebbra, come annota con precisione O.

Nel commento finale a Lev 13,2, il richiamo al legislatore (*legislator* 106) è dovuto alla mentalità più giuridica che nomistica di R., come prova l'aggiunta del termine anche in HLev 8,10,73, dove è possibile il confronto con il greco, e più di altre venti volte nelle altre omelie. Anche la reinterpretazione dell'AT nel NT è presente e in particolare HLev 15,2,31 s. sottolinea parabolicamente la pietà e la clemenza del legislatore (*pietas et clementia legislatoris*), secondo un'immagine più paolina (2 Cor 5,1, che è citato sopra).



HLev 8,6 prende in esame l'eventualità che la lebbra si allarghi ricoprendo tutta la pelle dalla testa ai piedi. Anticamente si vedeva nel "colore vivo" riflessa la ragione. Può essere che chi pecca sia irreprensibile, non essendo presente in lui la ragione, cioè portando la natura dell'irrazionale, ovvero (secondo R.) non sembrando ancora capace di ragionare; può essere anche che sia tenuto a rendere conto, se è presente in lui la ragione e se (aggiunge R.) ha commesso qualcosa contro ragione. L'allargamento della lebbra a ricoprire tutto il corpo sta a indicare forse, in senso figurato secon-

([124]) Il NT, inoltre, parla sia di una εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ /*pax Christi* (Col 3,15), sia di una πίστις [Ἰησοῦ] Χριστοῦ /*fides Iesu Christi* (Rom 3,22), ed entrambe le virtù, εἰρήνη e πίστις, insieme ad altre (δικαιοσύνη e ἀγάπη, *spes* nella Vg), sono menzionate come contraddistintive del buon soldato di Cristo in 2 Tim 2,22 (δίωκε δὲ δικαιοσύνην, πίστιν , ἀγάπην , εἰρήνην /*sectare vero iustitiam, fidem, spem, charitatem, et pacem*).

([125]) Cfr. J. Delorme, "Linguistique, sémiotique, exégèse: à propos du séminaire de Durham (North Carolina-USA. 16-20 août 1976)", in *SémB* 1977 n. 6, 45.

([126]) Ebr. *sappaḥat* "tumore", vd. *sāpar*, pi. "annunziare"; cfr. Rapallo, *Calchi ebraici, cit.*, 158 s.

do O., le frenesie e le demenze. Non soccorrendo la ragione e la percezione (in una parola, per R., il giudizio) nulla di quello che si fa o si dice è da attribuire a peccato. Viceversa, aggiunge R., si deve parlare di peccato quando è presente il giudizio e uno va contro il diritto e la giustizia.

Di HLev 8,6 il commento di Procopio conserva per intero il testo greco, che continua HLev 8,5 e che è di poco superiore a un terzo rispetto alla versione di R. Questa espande la citazione di Lev 13,12, allargandola ai due vv. successivi, di cui non porta traccia il testo greco, fermo restando nel complesso, e come frequentemente, il loro carattere di parafrasi più che di traduzione.

Di Lev 13,14 il testo greco si limita a riportare il sintagma χρὼς ζῶν, che traduce (anche nei LXX) l'ebr. *bāśār ḥay* "carne viva" e che R. a sua volta traduce (come la Vet) con *color vivus* (diversamente la Vg: *caro vivens*). L'ebr. *bāśār* significa però "carne" e non è certo che i LXX abbiano inteso "colore" (come la Vet) ([127]), anziché "carne" (come la Vg), quantunque il gr. χρώς sviluppi già dal greco omerico e poi dal greco classico il significato di "colore della pelle", in rapporto di quasi-sinonimia con il gr. χρῶμα "colore". Da questo punto di vista, le potenzialità espressive del greco rendono superflua l'ipotesi di un prolungamento nella reinterpretazione del testo ebraico, dall'ebr. *bāśār* al gr. χρώς e al lat. *color*, che chiami in causa un'ermeneutica etimologica (*bāśār* "carne": *ṣeba'* "colore"?).

L'interpretazione che vuole χρὼς ζῶν /*color vivus* equivalente a ὁ λόγος / *ratio* (*vitae*) è assegnata da O. a "uno degli antichi", da R., più genericamente, ad alcuni vissuti prima di lui. Specialmente la traduzione di R., *ratio vitae*, riscopre i richiami scritturistici di Phil 2,16 (sulla parola che dà la vita: λόγον ζωῆς /*verbum vitae*) e di 1 Petr 1,23 (sulla parola di Dio viva ed eterna: διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ / *per verbum Dei vivi*; vd. anche Hebr 4,12 Ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ / *vivus est enim sermo Dei*). Nella rilettura neotestamentaria del Lev, perciò, λόγος / *ratio* non vale tanto la "ragione", come riferisce O., quanto piuttosto "la parola che dà la vita" (*rationem vitae* 10) ([128]). L'interpretazione è incentrata non tanto su χρώς (*i.e.*

([127]) Sulla dipendenza o meno di R. da una traduzione latina preesistente della Bibbia, cui R. avrebbe attinto per le citazioni, cfr. F. MERLO-J. GRIBOMONT, a cura di, *Il salterio di Rufino*, Roma 1972, 30 s.

([128]) Non assimilabile, perciò, nel senso a Cic. *div. in Caecil.* 9,28: *rationem... vitae reposcere.*

χρῶμα χρωτός "il colore della pelle", R. *color*), come lascia intendere O., ma - come evidenzia R. con *ratio vitae* - su ζῶ (ζάω) / *vivere*) ([129]).

Più oltre, la natura terrena e perciò irrazionale (ἄλογος) dell'anima (ψυχή), così definita perché in essa non è presente il "colore vivo" della ragione (né, per R., la parola che dà la vita), è da R. descritta con la parafrasi: *videatur nondum rationis capax esse* 12, che traduce: ἀλόγου φέρων κατάστασιν 4 s. "portando la natura dell'irrazionale". Il riferimento a questa natura più terrena della ψυχή / *anima* si arricchisce parabolicamente del richiamo a 2 Petr 2,12, dov'è fatta menzione dei falsi maestri che agiscono ὡς ἄλογα ζῶα / *velut irrationabilia pecora*. Interpretando O. con O. (vd. HLev 2,3,10 *immunis... a contagione peccati*), appaiono evidenti le manipolazioni discorsive e i condizionamenti contestuali che fanno dell'infezione da lebbra (*a contagione* 5) un'immagine del peccato (*immunes... a peccato* 19). La presenza della ragione è condizione indispensabile perché si possa dire che uno è colpevole ([130]). Un'aggiunta esplicativa di R. (*si quid iam contra rationem agat* 14) definisce efficacemente il peccato come un agire colpevole contro ragione. L'agire contro ragione è ribadito più avanti ([131]), di nuovo sottolineando la dimensione azionale del peccato (*agat* 14, *agunt* 18, inoltre *actus* 20 che traduce τὸ πραχθέν 8).

Nella ricerca, che è dichiarata in O., di un senso figurato (τροπικῶς 6), le piaghe diffuse per tutto il corpo sono immagini riflesse delle frenesie e demenze umane: con *phrenēsis* "delirio, follia" (sinonimo di *dementia, insania*) R. traduce il più tecnico φρενῖτις (-ίτιδος) "infiammazione del cervello, frenesia" ([132]), mentre με-

([129]) Frequenti nel NT al participio, riferiti a ogni cosa che ha oppure che dà vita: ἐλπίς/*spes*, ὁδός/*via*, anche λόγια/*verba* o λόγος/*verbum, sermo*...

([130]) Il lat. postclass. *culpabilis* traduce il gr. ὑπεύθυνος.

([131]) *et agunt contra rationem* 18, che rende nel senso μὴ βοηθοῦντος... λόγου 7 s.: di nuovo per R. è la parola di Dio, più della ragione, βοηθός "che viene in aiuto"; vd. 1 Clem 36,1.

([132]) R. non conosce, come prestito, il lat. *phrenitis*. Come rileva CROUZEL, "Rufino traduttore", *cit.*, 33, i termini tecnici (e non solo quelli filosofici) rappresentano un problema per R. e non appaiono nella loro precisione: ora sono conservati nella loro forma greca, ora sono "latineggiati", ora anche sono spiegati con perifrasi.

λαγχολία è tradotto con *furor*, che è per antica tradizione il suo equivalente ([133]).

Questi difetti onnubilano la ragione e la percezione: più semplicemente (o liberamente), in un rapporto di uno a due, *sensus* ([134]) traduce λόγος e αἴσθησις. Che si tratti di qualità contraria od opposta al *furor* lo documentano bene i più tardi *Digesta* giustinianei ([135]). Per questo aspetto, la traduzione *sensus* assorbe bene, con la "ragione" (λόγος), anche la "percezione con l'intelligenza" (αἴσθησις); quest'ultima è parabolicamente (vd. Phil 1,9: ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει / *in scientia, et in omni sensu*) qualità complementare di quella "conoscenza" che, come "conoscenza del male", rimuove il peccato (Rom 3,20: διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας / *per legem enim cognitio peccati*) ([136]) e R. ribadisce insistentemente questo concetto con la consueta aggiunta esplicativa.

Che cosa si verifica, si chiede R., quando è apparso un "colore vivo" e cioè quando è presente il giudizio (*sensus... vivae rationis* 24 s.)? La risposta è che si deve parlare di "peccato". Il colore vivo del corpo indizia per R. di una sanità (*sanitas*) di giudizio: il termine *sanitas* è, al riguardo (qui come in *HM*), scelto opportunamente perché ambivalente, riferito in senso proprio alla *bona valetudo* del corpo, in senso traslato alla sanità della mente. Al tempo stesso, però, qualsiasi azione "contro la natura del diritto e contro giustizia" in questa condizione va ascritta a peccato: *rationem recti iustique* 23 è allusivo di una situazione "romana" ([137]), ma, nella consueta ambiva-

([133]) Vd. Cic. *Tusc.* 3,5,11: *Quem nos furorem,* μελαγχολίαν *illi* [*Graeci*] *vocant.*

([134]) Il lat. *sensus* per trasl. in poesia e nella prosa postaugustea vale "intelligenza, giudizio, intelletto, ragione", sinonimo di *mens* o *ratio*.

([135]) *Dig.* 24,3,22 § 7: *eam pesonam, quae furore detenta est, quia sensum non habet...*; la qualità, perciò, è assente negli animali, ai quali non si può muovere giudizio di condanna, perché esenti da colpa: *nec potest animal iniuriam fecisse, quod sensu caret* (*ib.* 9,1,1 § 3).

([136]) O., infatti, per parlare di "peccato" (ἁμάρτημα/*peccatum*) esige che sia presente la ragione (λόγος) e la percezione intelligente (αἴσθησις è anche "percezione con i sensi, sentimento, osservazione, conoscenza", potenzialmente perciò essa stessa una qualità complementare della ἐπίγνωσις.

([137]) Come spesso, le differenze tra R. e O. sono quelle tra Padri latini e Padri greci della Chiesa, differenze di mentalità, per cui gli aspetti disciplinari e giudiziari, il moralismo, sono più chiaramente affermati nei primi che non nei secondi, in relazione con la mentalità più giuridica dei Latini: così, per es., in R. Dio appare come un giudice e i richiami alla fede sono concepiti in modo più giuridico, come evoca-

lenza dei termini, parabolicamente il riferimento è sia alla *Romana lex*, sia anche alla *lex fidei*, che è la nuova legge di Cristo.

* * *

HLev 8,7 riguarda la terza prescrizione sulla lebbra, quando al posto di una piaga guarita sia apparso un tumore biancastro o una macchia bianca rossiccia. A proposito delle molte infermità, del corpo come dell'anima, R. ammonisce (con 1 Io 5,16) che la cupidigia è un peccato che conduce alla morte. Parallelamente a quel tumore bianco, che è originato (annota R.) dalla crescita nel corpo di un umore malsano e nocivo, anche nell'anima (R. aggiunge) si agitano passioni immonde e pensieri impuri. La guarigione delle piaghe rammenta (a R.) la guarigione dell'anima che è opera della grazia e della fede in Cristo e che rende possibile la remissione dei peccati. La presenza di un tumore biancastro, più bianco (come spiega R.) rispetto al resto del corpo, così da individuare una lebbra e da rendere necessaria la dichiarazione di impurità dell'ammalato, evoca una condizione dell'anima più affossata o anzi (come dice R.) vile e abietta per effetto del peccato.

Il commento di Procopio conserva per intero il testo greco di HLev 8,7, di circa la metà più breve rispetto alla traduzione di R. Le citazioni di R. espandono in qualche punto quelle di O., che rispecchiano con libera parafrasi i LXX; all'inizio (1 s.) R. riunisce insieme in una medesima citazione i due vv. di Lev 13,18 e 19, che sono tenuti separati nel testo greco.

La concezione di una totalità (bi- o tripartita, poco importa) dell'essere, secondo il modello di un'antropologia dinamica, è il filo conduttore di tutto il brano, parabolicamente costruito su una paradigmatica dell'immagine. La comparazione, più esplicita in greco (ὡς ... οὕτω 4 s.), per cui le infermità del corpo (σῶμα = σάρξ / *corpus*) sono simili a quelle dell'anima (ψυχή / *anima*), richiama l'uso combinato di σάρξ / *caro* e di ψυχή (anche di καρδία) / *anima*, per esempio in Ps 63 (62), 2 (mentre l'anima sitibonda si volge al Signore, anche la carne va anelando). L'interscambiabilità di σῶμα e di σάρξ, non a caso combinati in Rom 8,13 e ricondotti a un medesi-

zione dell'autorità. Cfr. CROUZEL, "Rufino traduttore", *cit.*, 33 s. e n. 6 (con bibl.); sulla diversa mentalità di R. e sulle ideologie imperiali cristiane della sua epoca, anche C. MORESCHINI, "Rufino traduttore di Gregorio Nazianzeno", in AA.VV. 1987, 234 e 239.

mo equivalente di traduzione (*caro*) nella Vg, è ben rilevata da R., che traduce entrambi i termini con *corpus* ([138]).

L'analogia tra l'infermità del corpo e quella dell'anima è radicata già nell'ambivalenza (senso proprio e figurato) dei termini greci ταπεινός e ταπείνωσις: l'affossamento della piaga (ταπεινοτέραν 7) equivale, metaforicamente, a una condizione umiliante dell'anima. La traduzione dell'ebr. *šāpāl* "profondo" con ταπεινός (in senso morale, già nel greco classico "basso, vile, abietto") e *humilis* (in senso traslato, già nel latino classico "basso, oscuro, insignificante") fornisce a O. e a R. il pretesto per un'interpretazione parabolica sulla condizione dell'anima, che R. per parte sua definisce anche "avvilita, senza speranza", ricorrendo a una coppia di quasi-sinonimi: *humilem et deiectam animam* 15 s. ([139]). L'analogia, più che opposizione, corpo-anima richiama la tematica soteriologica di Phil 3,21: Gesù Cristo trasformerà il corpo della nostra umiliazione (τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως / *corpus humilitatis*) rendendolo simile al suo corpo glorioso (τῷ σώματι τῆς δόξης / *corpori claritatis*). E' possibile che questa interpretazione parabolica del Lev, sostenuta da richiami scritturistici neotestamentari, porti traccia della polemica origeniana sul modo "troppo basso" (ταπεινότερος) di intendere la Legge, in relazione all'attesa giudaica di un regno sensibile ([140]).

Le aggiunte esplicative di R. valgono ad approfondire l'analogia corpo-anima, prolungando ulteriormente la reinterpretazione dell'AT nel NT e mettendo in moto i meccanismi evolutivi del latino. Una prima aggiunta esplicativa è a proposito della "cicatrice bianca" (οὐλὴ λευκή / *cicatrix alba*) che si manifesta al posto di una piaga ἕλκος / *ulcus*, termini corradicali e d'uso metaforico già in età classica) da lebbra: ciò si verifica *cum in corpore humor sordidus abun-*

([138]) La parziale equivalenza dei due termini è sostenuta anche dalla loro abituale linearizzazione, per es. in Col 1,22: ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκός /*in corpore carnis.*

([139]) Poco più sopra, la traduzione di ὑγιασθῇ 4 con *quae... curata sunt... et sana facta est anima* 6-8 mostra l'attitudine di R. al *climax* (vd. sopra HLev 8,5,96: *curis ac sanitatibus*). Il senso traslato delle espressioni del "guarire", in riferimento all'insegnamento o educazione cristiana, è frequente nelle lettere pastorali: per es., ὑγιαίνουσα διδασκαλία/*sana doctrina* 1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1; ὑγιαίνοντες λόγοι:*sani sermones, sana verba* 1 Tim 6,3; 2 Tim 1,13.

([140]) La polemica vede accomunati i nomi di O. e di Metodio, come ricorda C. MAZZUCCO, "Il millenarismo di Metodio di Olimpo di fronte a Origene: polemica o continuità", in AA.VV. 1986, 76 s.

dat et noxius 3 s. Qui *hūmor* (per *ūmor* "liquido, fluido") si riferisce a un tumore (οὐλή), grazie alla correlazione di suono e di senso con *tŭmor*, non a caso già in latino classico riferibile, per traslato, a eccitazioni della mente, orgoglio, vanità, ogni genere di passioni: si veda, più avanti, *ex immundis cupiditatibus vel sordidis cogitationibus effervescunt* 5 s. ([141]), dove l'interpretazione parabolica di R. si spinge oltre il generico richiamo di O. ai πολλὰ νοσημάτων αἴτια 5 ([142]).

Un'altra aggiunta esplicativa di R. di nuovo è incentrata sulla grazia della fede e sulla remissione dei peccati, sostenuta da nuovi richiami scritturistici: Gesù richiede la fede come condizione per l'invocata guarigione in Mc 5,34-36; 9,23 s. e la stessa fede in Cristo opera la remissione dei peccati (ἄφεσις ἁμαρτιῶν/ *remissio peccatorum*) in Act 26,18, anche 10,43.

Più avanti R. approfondisce le somiglianze tra la *cicatrix* e la *cupiditas*, con interventi esplicativi che di nuovo sfruttano le potenzialità espressive del latino, accelerandone al tempo stesso il processo evolutivo: da un lato la *cupiditas* è "trasparente" e "manifesta" (*lucida... et clara* 10), sottraendo gli aggettivi *lucidus* e *clarus* a una valenza generalmente positiva ("celebre, rinomato, illustre, famoso" e "chiaro, perspicuo"), dall'altro la *cupiditas* stessa, già nel latino classico qualificata come *lubrica, effrenata, temeraria*..., porta evidenti le tracce (*indicia*, vd. HLev 8,5,51 e 60, ancora una volta assente in O.) del peccato che conduce alla morte (1 Io 5,16) ([143]).

In chiusura, la paradigmatica dell'immagine è ribadita dall'uso di πυρρίζουσα / *rubicunda*, che qualifica insieme la cicatrice e la condizione dell'anima e la cui parabolicità è sostenuta dal richiamo a Mt 16,2, dove il colore appare, secondo una *communis opinio*, un σημεῖον / *signum* da valutare positivamente: σήμερον χειμών, πυρράζει γὰρ στυγνάζων ὁ οὐρανός/ *Serenum erit, rubicundum est enim caelum.*



([141]) Anche il lat. *effervescere* è riferito spesso a *luxuriae, iracunda mens* e *ira*.

([142]) Il gr. νόσημα significa, oltre che "infermità", anche per trasl. "passione, vizio; afflizione".

([143]) La citazione non è esplicita in O., che parla solo di molte cause d'infermità, nel corpo come nell'anima; vd. anche HLev 8,10,30: *capitis delictum*.

HLev 8,8 riguarda la scottatura di fuoco, ovvero (come precisa R., espandendo la citazione di Lev 13,24-25) una quarta prescrizione sulla lebbra: quando sulla pelle vi sia una scottatura di fuoco, la cicatrice formi una macchia bianca rossiccia e si presenti più affossata rispetto al resto della pelle, si tratta di lebbra che è germogliata nella scottatura. Si tratta forse di un dardo infocato del maligno? L'anima brama la carne e il sangue, una donna o un bambino, smania e abbrucia per raggiungere la gloria e la ricchezza (alla menzione dell'amore carnale e della gloria umana R. aggiunge solo gli ardori della collera e del furore). E malgrado la guarigione da queste piaghe (che è effetto della fede, come ricorda R. con Io 5,14), resta l'impurità di fronte alla Legge o (dice R.) a giudizio del sacerdote.

Di HLev 8,8 il commento di Procopio conserva per intero il testo greco, che continua HLev 8,7 e che è di poco inferiore alla metà rispetto alla versione di R. Il brano, tutto di nuovo incentrato su una paradigmatica dell'immagine, approfondisce parabolicamente le somiglianze fra le scottature di fuoco e gli ardori della concupiscenza ([144]), sviluppando una fitta rete di richiami scritturistici e mettendo in moto processi analogici e innovativi nelle due lingue. *Adustio ignis* 1 s. traduce κατάκαυμα πυρός 1 di O. e dei LXX nella citazione da Lev 13,24 e 25, che R. rende più esplicita espandendola. Le espressioni sono tecniche, tali apparentemente da non giustificare il richiamo ai dardi infocati del maligno (βέλος τοῦ πονηροῦ πεπυρωμένον / *iacula maligni ignita*) ([145]), e tuttavia può soccorrere l'uso traslato dei verbi κατακαίω (vd. anche ἐκκάεται 5) e *adurere* (vd. *aduritur* 7) relativo al fuoco o alla fiamma d'amore ([146]). L'uso metaforico di πυρόω (πεπυρωμένον 2) ([147]) e di *ignire* (postclass., da cui *ignita* 7)

([144]) Vd., in chiusura del brano, il gr. πάθος "male" (πάθους 7 *bis*), in senso trasl. degli ardori della concupiscenza (1 Thess 4,5 ἐν πάθει ἐπιθυμίας/*in passione desiderii*), la cui interpretazione è preparata dal precedente ἐμπαθής 5 "appassionata" (dell'anima che abbrucia) e definitivamente parabolizzata dalla traduzione di R. (*vitii fructus* 14 s.).

([145]) Il lat. *iacula maligni ignita* 7 traduce βέλος τοῦ πονηροῦ πεπυρωμένον 2, rendendo la citazione di Eph 6,16 più aderente al NT greco (τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ τὰ πεπυρωμένα). La medesima citazione è presente in HLev 9,8,53.

([146]) Vd., per il greco, *Lyr. Alex. Adesp.* 8 [c] e, per il latino, Hor. *od.* 1,27,14.

([147]) Come "bruciare di passione", oltre che in Anacreont. 10,15, anche in 1 Cor 7,9; diversamente πῦρ, che con uso metaforico è documentato anche nel greco classico per uno stato ansioso di speranza (Soph. *El.* 888) o per l'amore (Call. *epigr.* 27,5, vd. 45,2), con valenza positiva è un fuoco purificatore, il fuoco "eterno" che cancella i peccati.

([148]) trova sostegno già, parabolicamente, nella citazione di Eph 6,16, allusiva del soldato cristiano che impugna lo scudo della fede, da cui il richiamo abituale alla fede (*per fidem* 12) in R.

Gli usi metaforici di *adustio* (κατάκαυμα), *ignis* (πῦρ), *ignire* (πυρόω), preparano quelli successivi di *ardere* (ἐράω: *ardet in amore carnali* 8, che traduce Ἐρᾷ γὰρ οὗτος σαρκός E), di *succendere* (μαίνομαι ([149]): *gloriae humanae cupiditate succenditur* 10, che traduce οἱ πρὸς δόξαν μαινόμενοι 4), di *inflammare* (ἐγκαίω: *irae vel furoris aestibus inflammatur* 11 s., che traduce il più generico ἐπὶ τοιούτοις ἐκκάεται 5) ([150]).

Tra le altre passioni, la gloria (δόξα / *gloria*) non è quella, di altre omelie (HLev 6,2,81 s.; 7,2,155 s.), in cui appare Mosè o Elia, o quella perfetta in cui è trasfigurato Gesù, ma la gloria umana di cui riferisce R. anche in HLev 1,5,31 s.: *gloriae humanae concupiscentia* (nel contesto è associata a: *cupiditas avaritiae, invidia, odium, irae*). E' una tentazione del maligno, come la magnificenza di tutti i regni del mondo che il diavolo mostra a Gesù sopra un monte altissimo, in Mt 4,8 = Lc 4,6, è la gloria caduca che si oppone alla parola eterna del Signore secondo la citazione di Is 40,6 s. in 1 Petr 1,24.

Nell'elenco delle passioni adombrate dalla "scottatura del fuo-

([148]) Pur non documentando il verbo un uso metaforico con valenza negativa (vd. invece Prud. *Ham.* 546, riferito a *ingenium*, e Sid. *ep* 1,11), di uso metaforico e prevalentemente poetico può essere anche *ignis*, riferito, in senso positivo oppure negativo, al fuoco di passione, più frequentemente della fiamma d'amore, per esempio del segreto fuoco d'amore di Didone in Verg. *Aen.* 4,2 (*caeco carpitur igni*).

([149]) Il gr. μαίνομαι significa "smaniare, essere pazzo" (anche della pazzia degli animali: Plu. 2,641 c). Come "vaneggiare" si oppone al "proferire parole di verità e di saggezza" in Act 26,25 (οὐ μαίνομαι ..., ἀλλὰ ἀληθείας καὶ σωφροσύνης ῥήματα ἀποφθέγγομαι/*Non insanio..., sed veritatis, et sobrietatis verba loquor*).

([150]) Il lat. *ardere*, metaforicamente di ogni passione o eccitazione (*cupiditas, furor*...), e specialmente dell'amore, è già di uso classico (dopo Ter. *Eun.* 1,1,27, anche Cic. *ad Q.fr.* 1,2), analogamente *ardor*, che è anche brama di gloria (vd. perciò: *gloriae humanae cupiditate* 10 e *irae vel furoris aestibus* 10 s.). *Succendere*, d'uso poetico nel senso traslato di "infiammare di passione" e simili (riferito ad *amor, cupido*...), è d'uso classico come sinonimo di *irascor, indignor*, preparando perciò in R. il successivo *irae vel furoris* 10 s., di cui non c'è corrispondenza in O., allo stesso modo che coerentemente poco sopra *ardere* (*ardor* è anche brama di gloria) aveva preparato il successivo *gloriae humanae* 10. Coerente e appropriato appare anche l'uso di *inflammare*, in senso traslato già nel latino classico riferito a varî stati d'animo (oltre a *furor*, anche *amor, cupiditas*...); il suo equivalente nel contesto greco è ἐγκαίω, metaf. riferito a passione solo in Simmaco: Ps 39 (38), 4.

co" non sono comprese in R. alcune che sono presenti in O.: la bramosia di sangue, di donne e di bambini valgono, genericamente, un "amore carnale" ([151]). Nel consueto gioco di tagli e compensazioni, R. aggiunge alla smania di gloria gli ardori della collera e del furore, che sono assenti in O., senza poi far menzione della smania di ricchezza, che è presente in O. (ἀργύριον 4): per ogni aggiunta che R. porta al testo greco crescono i richiami scritturistici, a ogni taglio questi si riducono ([152]).

Ritorna, come nella precedente omelia, il richiamo alla natura irrazionale dell'anima (ψυχή / *anima*), unitamente alla sua doppia natura, in quel ruolo ben noto di drammatica e dinamica mediazione fra corpo (carne) e spirito, per cui poteva essere eloquente la citazione di Lc 12,19 s. relativa al ricco stolto che non coglie la preziosità dell'anima. Al suo posto, va rilevata la presenza in R. della citazione di Io 5,14, assente in O. e accompagnata dal commento di R., che prepara la conclusiva citazione-parafrasi di Lev 13,25. Al nomismo di O. (τῷ νόμῳ 8), sia pure ambivalente nei suoi richiami alla vecchia e alla nuova legge, R. ha preferito sostituire il giudizio d'impurità del sacerdote.



HLev 8,9 riguarda quella che R. definisce la quinta specie di lebbra, la lebbra sulla testa o nella barba, quando cioè (precisa R. espandendo la citazione di Lev 13,29-30) un uomo e una donna presenta in corrispondenza della testa o del mento una piaga più affossata rispetto al resto della pelle. Questa lebbra della testa richiama a O. parole impure, a R. la dottrina epicurea del piacere in quanto bene supremo. Ma la lebbra nella barba è tipica anche di chi pecca come un bambino, pur essendo ormai uomo: in tal caso, infatti (spiega R.), l'onore sacerdotale, di cui la barba è simbolo, poteva aiutare a vincere il maligno. E per donna si deve intendere (con la Scrittura, aggiunge R.) l'anima, non quella prodiga dei germi delle parole, ma quella disposta a riceverli, che abbia sul volto o nel mento ciò che la Legge pro-

([151]) L'espressione σάρξ καὶ αἷμα è fraseologica per indicare la condizione umana in opposizione alla natura del Padre che è nei cieli (Mt 6,17); 1 Cor 15,50 contrappone il binomio carne-sangue al regno di Dio, come la corruzione all'incorruzione.

([152]) Così, per esempio, la smania di ricchezze, presente solo in O., è allusiva di intertesti neotestamentari come Act 20,33 (Paolo non ha desiderato né l'oro né l'argento di nessuno) oppure 1 Petr 1,18 (l'oro e l'argento, cose corruttibili, non valgono a riscattarci, ma solo il sangue prezioso di Cristo, l'agnello senza difetto e senza macchia).

priamente chiamò scabbia. La lebbra sul capo della donna induce R. a pensare che marito, "capo" della donna, sia Marcione, Valentino o altro eretico.

Il testo greco di Procopio viene di seguito alla precedente omelia, conservando per intero HLev 8,9, per una lunghezza pari alla metà circa della traduzione di R. Malgrado la consueta reinterpretazione del Lev, sostenuta dai parabolici richiami al NT, l'interpretazione mette in evidenza la pratica origeniana della *lex litterae*, acquistando completa coerenza solo nella matrice discorsiva (tardo-) giudaica, che emerge con evidenza nel retroscena del testo. Perché R. avesse consapevolezza conscia (e non solo effettiva) di questo rapporto stretto di O. con l'ermeneutica rabbinica, dovrebbero provarlo, ma non lo provano, le sue consuete aggiunte esplicative. Resta solo un enigmatico prolungamento, al quale, con una efficace ricerca di motivazione, danno una qualche evidenza i parallelismi biblici, non a caso più frequenti, più estesi e più espliciti in R. che non siano in O.

Gli scarti fra O. e R. sono quelli ben noti. *Tamquam puer* 6 è più aderente a 1 Cor 13,11, cui si richiama, di quanto non sia ὡς νήπιος 6, dove l'espressione è preceduta dalla negazione μή: il richiamo di O. utilizza le parole piuttosto che il senso, diversamente da quanto appare in R. *Ipse lepram barbae habere dicendus est* 12 s. traduce completandola la formula origeniana τάχα ἔχει λέπραν ἐπὶ τοῦ πώγονος 7 "subito ha la lebbra nella barba", al solito più generica e approssimativa. Ἐν τῇ κεφαλῇ ἢ ἐν τῷ πώγωνι 1, una citazione appena abbozzata di Lev 13,29 è esplicitata ed espansa nella citazione per esteso di Lev 13,29 e 30, con immediato riferimento a una condizione di entrambi, l'uomo e la donna.

Parabolicamente, il "capo" non è solo un capo, la "barba" non è solo una barba. Per il concetto di "capo, testa" (*caput Christum* 6, che traduce κεφαλὴν Χριστόν 3), qui come altrove spesso (anche HLev 1,3,13 s. [vd. sopr. Eph 1,22 s.]; 6,5,13; 9,2,75 s.; 12,3,37; inoltre *ES* 6,39), viene in aiuto 1 Cor 11,3: il Signore è capo di Cristo, Cristo è capo dell'uomo, l'uomo è capo della donna; *Caput mulieris* 18 è assente in O. ma, nel richiamo a 1 Cor 11,3 e Eph 5,23, è presente altrove in HLev 1,2,56 s. e 1,5,6-8 ([153]). Torna più enigmatica

([153]) La doppia valenza, positiva e negativa, del "capo" (κεφαλή/*caput*), con riferimento ora a persona di alto rango nella gerarchia sociale, ora metonimicamente

l'insistente associazione della lebbra del capo (λέπρα ... κεφαλῆς / *lepra capitis*) con il peccato (ἁμαρτία / *peccatum*), che O. ha voluto chiarire con una reinterpretazione neo-testamentaria del più antico λόγος opposto all'ἀλήθεια (vd. già Diod.S. 13,4,1) e assimilato qui a un λόγος ἁμαρτίας ([154]).

R. con un'aggiunta esplicativa ha tentato di spiegare l'associazione con i richiami a Epicuro e alla *voluptas*, insieme a quelli (più gratuiti ancora) al suo capo e alla sua barba immonda ([155]). Le motivazioni ermeneutiche di questa associazione sono palesemente "etimologiche", di matrice (tardo-)giudaica: di nome e di fatto, la lebbra della testa è peccato, nella misura in cui è riscontrabile una corradicalità fra la "testa" e il "peccato" ([156]).

a persona spregevole (anche nelle imprecazioni), rientra nelle potenzialità espressive del greco come pure del latino.

([154]) Sull'argomento dei rapporti fra ragione e peccato, vd. sopra HLev 8,6. In parallelo ritorna per la donna, sia in O. sia in R., l'accenno ai "germi delle parole", in quanto parole di Dio che danno la vita, secondo una reinterpretazione dell'AT (Is 37,3) con il NT (Gal 4,19, cit. in *BP* II 27,58): λογικῶν σπερμάτων 8/*semen verbi* 16 (vd. anche HEx 10,3; Cfr. Borret 1981, II 41 n. 1). Sull'espressione *semen verbi* come *verbum Dei* e sul *seminare* riferito agli *evangelici sermones*, vd. HLev 6,6,67; 12,7,23 ss. (Mc 4,14); 16,5,25 ss.

([155]) Altrove, in HLev 14,4,78-80, R. distingue tra *bona temporalia* e *perpetua*. In parallelo, ritorna per la donna, in un'aggiunta esplicativa di R., il richiamo a Marcione, a Valentino e ad altri dottori corrotti e impuri, la cui qualifica con gli aggettivi *pollutus* e *immundus* è difatti ambivalente per i riferimenti abituali alla donna già nel latino classico (vd., per *pollutus*, Liv. 10,23,10; Apu. *met.* 10,34; anche l'uso assoluto di *immundae* "donne impure" in Cic. *Att.* 9,10,2). L'espressione *doctorem pollutum... immundum* si oppone ai *fideles doctores* di HLev 16,7,19; vd. anche HLev 10,2,87 in opposizione a 5,3,77; 5,7,38 e 58 s.; 7,4,26 s. (la *perversa doctrina* è opposta alla *perfecta, profunda, sana verissima doctrina*). Nell'uso di ἀκάθαρτος/*immundus* ritorna (vd. sopra HLev 8,8,4) l'allusione al demonio, che è anche in Lc 4,33, a proposito dell'uomo invaso dallo spirito di un demonio impuro (πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου/*daemonium immundum*). Perciò anche, nell'aggiunta esplicativa di R., l'onore sacerdotale, di cui la barba è simbolo, può aiutare a vincere il maligno. Specialmente il richiamo a Marcione e a Valentino, i principali rappresentanti dalla gnosi nel II secolo, non appare fortuito. Il termine κεφαλή, infatti, ha una particolare importanza nei circoli gnostici, influenzati dalle speculazioni sul redentore-eone e sul redentore-uomo primigenio (cfr. H. Schlier, in *GLNT* 5/1969 [1933-1935] cll. 363-386, spec. 371 n. 4, con bibl.).

([156]) L'ebr. *rō'š* significa "capo, testa" e *rō'š, rôš* (anche mebr.) è "pianta velenosa, veleno", *rš'* (anche mebr. *rāša'*, aram.giud. *r^eša'*, sir. *rša'*) "essere ingiusto, recare danno", *reša'* (anche mebr.) "colpa, ingiuria", *rāšā'* (anche mebr.; vd. sir. *rašē'ā*) "empio, nocivo", *riš'â* (anche aram. giud. *riš'ā'*, sir. *rūš'ā* e *ršā'ā* anche "eresia") "empietà, scellerataggine".

Analoghe osservazioni valgono per il richiamo alla "barba" (πώγων / *barba*) in O. e in R., a tutta prima compatibile con le potenzialità espressive delle due lingue ([157]). R. intende sfruttare queste potenzialità quando fa della barba un segno contraddistintivo della classe sacerdotale, con un'aggiunta esplicativa al testo greco (*sacerdotali honore, qui in barba designatur* 13) ([158]). Anche la successiva distinzione fra un'età adulta e un'adolescenza (ἀνήρ / *vir* contrapposti a νήπιος / *puer*) è carica di richiami neo-testamentari che ne motivano l'uso come reinterpretazione dell'AT e puntualizzazione dogmatica ([159]). E' possibile anche che l'opposizione rappresenti nelle intenzioni una risposta polemica a Basilide, per il quale esisterebbe una peccaminosità (ἁμαρτητικόν), cioè una disposizione a peccare o una possibilità del peccato, virtualmente presente così nel bambino come nel giusto (Clem. Al. *strom.* IV 82,1), una "colpa antecedente" alle diverse colpe di ciascuno ([160]).

Ma specialmente l'insistente associazione della barba con la distinzione tra un'età adulta e un'adolescenza, quest'ultima chiamata a a sostegno della concezione origeniana del peccato (vd. già HLev 8,6), manifesta motivazioni ermeneutiche (tardo-)giudaiche: la lebbra della barba evoca il peccato di chi, come adulto, non è assimilabile a un bambino, ancor più "etimologicamente", per la corradicalità (o presunta tale) che lega la barba ad adulti (o anziani) e a bambini (piccoli o minori) ([161]).



([157]) Il greco e il latino, con diversa valenza, fanno della barba un contrassegno dei filosofi: βαρὺ φθεγγόμενοι ἐκ πώγωνος σοφισταί "sofisti dalle gravi sentenze per la barba" Plu. *mor.* 209; *sapientem pascere barbam* "studiare la filosofia stoica" Hor. *sat.* 2,3,35.

([158]) Sta di fatto che già in latino classico, con valenze oscillanti di vario tipo, *barbatus* si dice di un filosofo (Pers. 4,1; Juv. 14,12; vd. Hor. *sat.* 1,3,33), ma anche di un adulto e specialmente di un romano dei tempi antichi (*unus aliquis ex barbatis illis, exemplum imperii veteris, imago antiquitatis* Cic. *Sext.* 8,19).

([159]) L'opposizione corrisponde in 1 Cor 3,1 s. a quella tra spirito e carne (il termine che si oppone a νήπιος/*parvulus* è ἄνθρωπος/*homo*), mentre in Hebr 5,13 s. l'uomo fatto (τέλειος/*perfectus*), abituato dalla pratica a distinguere il bene dal male, si oppone al bambino (νήπιος/*parvulus*), che non può ancora avere esperienza delle parole di giustizia (in Mt 11,25 e Lc 10,21 νήπιος/*parvulus* si oppone a σοφός/*sapiens* e a συνετός/*prudens*).

([160]) E' un concetto dominante anche in *princ.* II 9,6 e 7; cfr. BIANCHI, "L'anima", *cit.*, 47 s.

([161]) L'ebr. *zāqān* "barba" da un lato fa riferimento agli "anziani" d'Israele (*zi-*

HLev 8,10, dopo aver esaminato (nella versione di R.) la sesta e ultima specie di lebbra, quella congiunta con la calvizie, e quindi le regole che devono osservare i lebbrosi, passa a considerare le norme per la purificazione del lebbroso, che prescrivono l'offerta di due uccelletti vivi, del legno di cedro, della lana scarlatta e dell'issopo. I due uccelletti vivi hanno qualche rassomiglianza con i due capri, uno dei quali è per l'espiazione. Inoltre (per R.) il significato nascosto dell'uccelletto di purificazione è racchiuso nel lamento di Gesù di non aver riunito attorno a sé gli abitanti di Gerusalemme, come una gallina raccoglie i suoi pulcini. Il legno di cedro è simbolo del legno salvifico, il colore scarlatto del prezioso sangue, ovvero (preferisce ricordare R.) del sangue uscito dal costato di Gesù, sangue misto ad acqua. Perciò anche il sacerdote farà sgozzare uno degli uccelletti su un vaso di terracotta, ripieno di acqua sorgiva, perché si compia la purificazione con acqua e con sangue. E ciò (aggiunge R.) perché si compia il mistero in tutta la sua pienezza, non già che comporti una reiterazione della grazia del battesimo. Sono il sangue, l'acqua e lo spirito dell'uccelletto sgozzato ad attuare la purificazione dalla lebbra, nel modo che lo spirito, l'acqua e il sangue convengono in Giovanni nell'attestare il sacrificio salvifico di Gesù. Ancora a proposito del colore scarlatto, sono precorrimento della simbologia del sangue per O. e per R. tanto il segno che è stato legato nella stirpe di Fares, quanto il segno che è stato mostrato agli esploratori da Raab. Da ultimo l'issopo è una pianta particolarmente adatta nel sacrificio di purificazione.

Il fr. greco di HLev 8,10 è tratto dal commento di Procopio, corrisponde alla seconda metà circa dell'omelia ed è poco più lungo della metà della versione di R. I due "uccelletti vivi" con cui inizia il brano richiamano Lev 14,4, precedentemente citato da R. (*gallinae duae vivae* 60) e presente forse nel testo greco originario di O. La somiglianza dei due uccelletti con i due capri rischia di rimanere

qnê Yiśrā'ēl Lev 9,1) ed è riconoscibile nelle sue continuazioni tardo-giudaiche, dal mebr. *zāqēn*, aram. giud. *z^{e}qan* "essere vecchio", al mebr. *ziqnâ*, aram.pal. *ziqnût*, aram. giud. *ziqn^{e}tā'*, *ziqnûtā'* "vecchiaia", all'aram. giud. *d^{e}qan, di(y)qnā'* "barba", capelli lunghi", dall'altro richiama quasi per antifrasi (cfr. D. COHEN, *Études de linguistique sémitique et arabe*, The Hague 1970, 79-100 e 101-104), l'antonimia dei suoi corradicali aram. giud. *di(y)qnānā'* "barbuto; adulto, maggiore di età" e sir. *daqēqā* "piccolo", aram. pal. e aram. giud. *daqqîq, daqqîqā'* "piccolo, tenero, giovane" (nell'uso talmudico, difatti, riferito ai figli minori, in contrapposizione agli adulti: *Y. B. Mets.* VI, fine 5^{c}). E' un elemento d'ermeneutica etimologica che emerge con ancora maggior evidenza dalla qualifica in Lev 13,30 di "sottile" (*daq*) data al pelo (*śē'ār*) che è presente nella lebbra della testa o del mento (*ṣāra'at ḥārō'š 'ô ḥazzāqen*), in una correlazione di suono e di senso di tutti i termini contigui nel contesto (*śē'ār* "pelo", *ṣā'îr* "piccolo", *ṣ'r* "essere piccolo", *ṣāra'at* "lebbra", *daq* "sottile", *d^{e}qan, di(y)qnā'*, etc.).

enigmatica ([162]), strana come reinterpretazione dell'AT ([163]), se non si tiene conto da un lato che le connessioni lessicali possono rappresentare un importante strumento di coerenza testuale ([164]), dall'altro che O., al tempo stesso che è impegnato in una reinterpretazione dell'AT nel NT, è profondamente influenzato dall'ermeutica rabbinica ([165]). Il suo rispetto per la *lex litterae*, in accordo con l'ermeneutica rabbinica (vd. spec. R. 'Aqîbā'), per cui la Legge, diversamente dal linguaggio "naturale", non ha nulla di superfluo o di ridondante, lo condiziona spesso a usare una lingua più raffinata, artificiale ([166]), ad avvalersi ermeneuticamente dell'etimologia e/o di regole strettamente fonetiche per un *sensus plenior* del testo antico ([167]). La somiglianza strana dei due uccelletti vivi con i due capri è più convincentemente persuasiva sulla base della loro corradicalità (vd. aram. giud. *ṣ^{e}par* "essere rapido, lesto"?) oppure nella loro piena omonimia radicale (*ṢPR*): *ṣippôr* (anche mebr. e aram. pal.) è l'"uccelletto", *ṣāpîr* (vd. aram. giud. *ṣ^{e}pîr, ṣ^{e}pîrā'*) è il "capro" ([168]).

([162]) Come tanta letteratura più o meno allegorica; cfr. FLETCHER, *Allegory, cit.*, 8.

([163]) Tali caratteristiche di "stranezza" ha anche la teologia paolina, secondo GRECH-SEGALLA 1978, 93.

([164]) Cfr., sull'argomento, S. STATI, "Il significato delle parole in una prospettiva testuale", in *Lingua e stile* 19 (1984) 128.

([165]) Cfr. CHAPPUZEAU, "Die Exegese", *cit.*, 97 (a proposito del Cant).

([166]) Cfr. ROBERT et al., *Cantique, cit.*, 16, sulla lingua del Cant; per O., soprattutto BORRET 1981, I 36, Anche MIELZINER, *Talmud, cit.*, 125.

([167]) Tali procedimenti sono già in parte presenti nell'ermeneutica filoniana (MAYER, "Exegese", *cit.*, 1206) e caratterizzano ogni comunicazione "mitopoietica" (caratterizzata dal ricorso alla sinonimia o "polionimia" e alla omonimia, secondo la teoria di M. Müller), ma più in particolare sono presenti nell'ermeneutica giudaica di tipo aggadico alla quale O. si è ispirato. Una delle teniche più frequenti nella *haggādâ* è quella nota come *'al tiqrē'* "non leggere", legata alla mancata vocalizzazione dei testi sacri e al rispetto delle sole consonanti; cfr. MANNS, *Mišnah, cit.*, 143.

([168]) Anche la diversa ed enigmatica destinazione di uno dei due capri dell'espiazione (τοῦ ἀποπομπαίου 3 s./*in eremum* 65, εἰς τὴν ἀποπομπήν 5/*in campum* 66) sottintende nella forma greca di O. (per calco lessicale dell'ebr. *'ăzā'zēl* già nei LXX ἀποπομπαίος, Aq. ἀπολυόμενος, ἀπολελυμένος, Sim. ἀπερχόμενος, ἀφιέμενος, poi anche nella Vg *emissarius*; vd. mebr. *'āzab* "lasciare, abbandonare" e aram. pal. *'ăzab* "abbandonare"; cfr. RAPALLO, *Calchi ebraici, cit.*, 80-82) una probabile correlazione "etimologica" (*spr* "ritirarsi?", in Iud 7,3; LXX ἀποστρέφω, Vg *revertere*). In mancanza di una precisa ri-codificazione *verbum de verbo* da parte di R., gli equivalenti di traduzione da O. a R. sono poco chiari. *In eremum* 65 può tradurre τοῦ ἀποπομπαίου 3 s. oppure corrispondere a εἰς τὴν ἔρημον dei LXX (Vg *in solitudinem*) nella citazione di Lev 16,10 (TM *la'ăzā'zēl*

A questa parabolicità, cui dà sostegno un'ermeneutica etimologia di tipo giudaico, e più precisamente aggadico, se ne sovrappone un'altra, di cui danno conferma HLev 9,3,6 ss. e 10,2,18 ss., di reinterpretazione neotestamentaria, che intende i due capri, *in typo futurorum* (1 Cor 10,11; Hebr 10,1), come figure del sacrificio di Gesù.

Dopo la prescrizione delle due altre offerte, delle tortore e delle colombe, nella citazione di Lev 14,22, e i successivi richiami al giorno della purificazione, per cui R. traduce espandendole le citazioni di Lev 14,2 e 4, la consueta aggiunta esplicativa di R. sul significato nascosto dell'uccelletto di purificazione introduce, con la nuova citazione di Mt 23,37 (vd. anche Lc 13,34), effetti nuovi di senso, arricchendo la traduzione stessa degli apporti linguistico-culturali di una nuova intertestualità ([169]).

Lettera giudaica e spirito cristiano s'incontrano ancora una volta nella citazione di Lev 14,4, dove il legno di cedro diventa simbolo della croce (*lignum crucis* anche in HLev 1,4,56), per mezzo della quale Gesù, secondo Col 2,14-15 (citato anche in *ES* 13,18), trionfò sui principati e le potestà. La motivazione di queste connessioni lessicali, che coerentemente, ma misteriosamente, lega il legno di cedro (ξύλῳ ... κεδρίνῳ 16 s. / *lignum cedrinum* 80) con il trionfo sui principati e le potestà (ἐθριάμβευσεν ἀπεκδύσας ... τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας 18 s. / *exuit principatus et potestates, triuphans eos* 83 s.), è da ricercare nelle consuete correlazioni "etimologiche" dei termini, che avvalorano l'interpretazione del legno di cedro (*'eṣ 'erez*) come simbolo di forza o di potenza ([170]).

hammidbārâ; in mebr. *'ăzā'zēl* è la "montagna aspra e rocciosa"; il mebr. e aram. pal. *midbar*, aram. giud. *madbᵉrā'*, *madbartā'* designano "terreno di pastura, deserto, landa"). Viceversa, *in campum* 66 può tradurre εἰς τὴν ἀποπομπήν 5 e corrispondere alla citazione di Lev 14,7 4 *'al-pᵉnê haśśādeh*/εἰς τὸ πεδιόν/*in agrum*; *śādeh* in mebr. è uno "spazio di terra, campo, podere" [generalmente coltivato]), non tenuto conto però che εἰς τὴν ἀποπομπήν in O. è citazione da Lev 16,10 (= LXX), oppure essere citazione da Lev 14,7, mentre il successivo *in eremum* 68 tradurrebbe εἰς τὴν ἀποπομπήν di O. e sarebbe citazione da Lev 16,10. L'interscambiabilità di *in eremum* e *in campum* è in ogni caso assicurata da Lev 16,10, relativamente al contesto *la'azā'zēl hammidbārâ*/ εἰς τὴν ἀποπομπήν ... εἰς τὴν ἔρημον, che non a caso la Vg ha reso unitariamente con: *in solitudinem*.

([169]) Cfr., sulle trasformazioni del discorso nelle traduzioni, L. DELORME, "Traduction et structures de la signification", in *SémB* 1982 n. 26,7 s.

([170]) L'ebr. *'ēṣ* "albero, legno" richiama *'āṣam* (anche mebr.) "essere forte, potente", *'ōṣem* "forza", anche *'ōz* (mebr. *'ôz, 'oz*) "forza fisica, potenza", *'zz* (mebr.

Nella ripresa di Lev 14,4, il colore scarlatto (τὸ κόκκινον 22 s. / *coccum tortum* 86) e le offerte di purificazione con issopo (ὁ ὕσσωπος 25/*hyssopum* 88) introducono due altri simboli utili alla reinterpretazione dell'AT nel NT (vd. Hebr 9,19): i sacrifici del primo patto precorrono il sacrificio singolare di Cristo sulla croce, compimento e realizzazione della sua unità con Dio (Borret 1981, I 357). Il colore scarlatto, più in particolare, che in HLev 4,5, 71-73 richiamava, non tanto il sangue di Cristo, quanto piuttosto il sangue della colpa come condizione del peccato che conduce all'espiazione, evoca qui simbolicamente per O. il prezioso sangue di Cristo ([171]).

Entrambi poi, O. e R., preoccupati di riempire un vuoto nella discontinuità del testo e ricercando una motivazione alla successiva offerta di purificazione con acqua e con sangue, aggiungono al prezioso sangue (τοῦ ... τιμίου αἵματος 22, che R. traduce *sacri sanguinis* 87) di 1 Petr 1,19 (già citato in *BP* I 9,7) il richiamo a Io 19,34 (citato anche in *ES* 21,1), che fa menzione del sangue uscito dal costato di Gesù, sangue misto ad acqua (ὕδατι καὶ αἵματι ἅπερ ἐξῆλθεν κτλ. 30 s./*in aqua et sanguine, quod dicitur exisse etc.* 107 s.) ([172]). L'occasione sembra suggerita dalla reinterpretazione del "vaso di argilla" (*k^{e}lî-ḥereś*) in Lev 14,5, sul prolungamento di potenzialità espressive del gr. ἀγγεῖον, più che del lat. *vas*, che legittimano il riferimento a varie parti del corpo: ma è soprattutto un'ermeneutica etimologica (tardo-) giudaica che può rendere manifeste qui ancora le correlazioni di suono e di senso di *k^{e}lî* (anche mebr.) "vaso" con *kilyâ* (anche aram.pal.) "rene" e di *ḥereś* "argilla" con *ḥōr, ḥur* (mebr. *ḥôr, ḥûr*) "buco, cavità" ([173]).

'āzaz) "essere potente, forte", etc., come anche *'erez* (anche mebr., metaf. di uomini eminenti o dotti) "cedro del Libano" richiama *'ārûz* "fermo, solido", *'ārîṣ* "forte", etc. (vd. specialmente Ps 92,13 e 2 Reg 14,9). Il cedro del Libano raggiunge, non a caso, un'altezza di oltre 30 m. e un'età molto avanzata.

([171]) Letteralmente, il riferimento è a una materia colorante animale, ricavata dalle uova e dai corpi delle coccinìglie mediante polverizzazione, ma vd. già il mantello scarlatto della passione di Gesù in Mt 27, 28 (χλαμύδα κοκκίνην περιέθηκαν αὐτῷ /*chlamydem coccineam circumdederunt ei*), di cui c'è richiamo anche in *ES* 23,6.

([172]) In particolare, sugli effetti salvifici dell'acqua uscita dal costato di Gesù, vd. anche HLev 9,7,73 s., nella citazione di Io 4,14 (*aquam vivam salientem in vitam aeternam*).

([173]) Vd. anche *ḥeleṣ* "lombo, fianco" (mebr. *ḥălāṣayim* du. "lombi"), *kāreś* "ventre"?

Dalla lettera allo spirito, il sangue degli uccelletti, versato sul vaso di argilla prefigura il sangue della passione uscito dal costato trafitto di Gesù ([174]). Ciò rende comprensibile da parte di R. il richiamo al mistero (*ut... compleatur plenitudo mysterii* 106 s.), a completamento della parafrasi di Io 19,34. Il commento che segue si incentra, sia in O. sia in R., sulla purificazione (καθαρισμός / *purificatio*), il cui richiamo si ripete nella parafrasi di 1 Io 5,6-11, che rende insistentemente esplicito il suo valore di testimonianza: Dio ci ha dato testimonianza della vita eterna attraverso il sacrificio di Suo figlio, Gesù. Il riferimento di R. alla grazia del battesimo, assente in O., è presente altrove nelle HLev (8,3,76 s. e 9,4,41).

A proposito della purificazione dalla lebbra, R. riporta in chiusura due altre citazioni-parafrasi da Lev 14,7 e da Lev 14,7.16.



HLev 8,11 considera i progressi nelle purificazioni, prima di giungere alla completa purificazione dalla lebbra. Di qui le reiterate nel Lev, ma non contraddittorie, dichiarazioni di purità, nelle citazioni che R. ora espande, ora parafrasa, ora commenta. Dopo l'invio dell'uccelletto, il purificato prima si lava le vesti, poi si rade tutta la capigliatura, quindi si asperge con acqua, senza che sia eliminata l'impurità delle vesti. I capelli sono le caducità che sbocciano nell'anima, cui si contrappongono i capelli di Samuele, dei Nazirei e quelli "contati" dei discepoli. Il ferro, infatti, non passerà sopra il capo dei Nazirei. Ogni cosa che fanno dà frutto. Proseguono le purificazioni. Divenuto degno del campo, il lebbroso non farà ingresso nella sua abitazione per sette giorni, fino alla nuova rasatura. Questa riguarda sia il capo, e cioè le eresie, che sono divergenze dalla fede della Chiesa in materia di dogmi e in cui R. ravvisa un "peccato di testa", sia la barba, e cioè i peccati dell'uomo maturo, sia da ultimo le sopracciglia, e cioè l'arroganza. Giunto alla quinta purificazione, il postulante diventa degno del sacrificio nel luogo santo e il suo sacrificio è cosa santissima. Dopo l'offerta di due agnelli viene quella della pecora. Nei tre sacrifici si ripartiscono tre decimi di fior di farina intrisa con olio. Per fior di farina si intende la materia del pane puro. L'olio è il nutrimento per il quale arde la vera luce e il fuoco della scienza (come precisa R.). Con un'altra parte della misura d'olio il sacerdote di nuovo dichiarerà puro il postulante e lo disporrà all'entrata stessa del tabernacolo del convegno, dinanzi al Signore, al riparo (spiega R.) da ogni vento di dottrina.

([174]) Anche altrove il sangue sacrificale è rapportato al sangue della passione di Cristo, per es. in HLev 3,5,24-26, anche 1,3,3 ss.

Il testo greco di Procopio viene di seguito alla precedente omelia, corrisponde ai primi tre quarti circa di HLev 8,11 (un quarto circa, alla fine, è andato perduto) ed è per lunghezza poco più di un terzo della versione di R.

Le considerazioni di O. e di R. sui progressi nelle purificazioni conseguono alle reiterate dichiarazioni di purità contenute nel Lev, difatti problematiche com'è vero che in Lev 14,9 la dichiarazione stessa, presente nel TM e nei LXX (*w^e^ṭāhēr* /καὶ καθαρὸς ἔσται), è del tutto assente invece nella Vg.

Com'è facile osservare anche altrove, in qualche caso la citazione del Lev è ampliata in R. rispetto a O., (175) in qualche altro caso la citazione è presente o anche ripetuta in R., non in O. (vd. per Lev 14,8: *extra domum suam* 85 = 62), anche in forma differenziata, (176) sul commento-parafrasi del v. già citato sopra. Le citazioni di R. ora sono aderenti a quelle di O. (con qualche variazione, vicine ai LXX), ora ne sono la parafrasi, (177) ora anche possono dipendere da una più antica versione latina (178). Ritorna la citazione di Lev 14,7, già presente in HLev 8,10,120 e poi più volte nella presente omelia, una volta delle quali (19 s.) prolungata al v. successivo.

La rasatura completa dei capelli nella citazione di Lev 14,8 s. (179) è azione forse che, riproposta due volte (21-23 e 62-64) dalla versione di R., non è del tutto estranea, nel parabolico riferimento ai costumi, alle potenzialità espressive delle lingue d'arrivo, e special-

(175) Vd. Lev 14,8, per cui la citazione ἡμερῶν ἑπτά 25 è estesa a tutto Lev 14,8-9, Lev 14,10, per cui la citazione-parafrasi Τῇ δὲ ὀγδόῃ ... ἡμέρα κτλ. 32-35 è completata ed estesa a tutto il v., Lev 14,13, dove la citazione ἐν τόπῳ ἁγίῳ 36 è estesa con libera parafrasi a tutto il v., con un'abituale variazione d'ordine dei costituenti (*pro peccato.. holocaustomata*) rispetto al testo ebraico, Lev 14,2, la prima volta ampliata, la seconda no.

(176) Vd. di nuovo Lev 14,2: *in quacumque die* 18 al posto di *in qua die* 2 e 9 s.

(177) Per Lev 14,9 *lavet* 82 corrisponde per parafrasi a πλύνει (LXX πλυνεῖ) + λούεται (LXX λούσεται) 30 s. di O.

(178) Caratteristiche sono nelle citazioni di R. (ma non estranee neppure a O.: vd. la citazione di Lev 14,10 in σεμίδαλιν κτλ. 46 s.) le tecniche di aggiustamento strutturale, per es. per Lev 14,9 l'assorbimento della citazione (assente in O.) nell'infinitiva (*radi iubetur omnem pilum* 34; *non sufficit... omnem pilum rasisse* 54 s.). Vd. anche per le citazioni di Mt 10,30 (48), di Lev 14,8-9 (65 s.), di Lev 14,8 (80 s.).

(179) *w^e^gillah 'et-kol-ś^e^'ārô... yegallah 'et-kol-ś^e^'ārô*/καὶ ... ξυρηθήσεται αὐτοῦ πᾶσαν τὴν τρίχα ... ξυρηθήσεται πᾶσαν τὴν τριχα αὐτοῦ /*radet omnes pilos corporis... radet capillos.*

mente del latino, (180) ma è pur tuttavia allusiva di polemiche reinterpretazioni "etimologiche" della *Hebraica veritas:* i capelli (ebr. bibl., mebr. e aram.pal. *śēʿār*) del purificando sono, di nome e di fatto, "orribili, infetti" (*š●'ār*, vd. anche ebr. bibl. *śʿr*, mebr. *śāʿar* "inorridire"), (181) soprattutto la rinuncia alla capigliatura, che è cosa morta, esangue, senz'anima (Io 11,2; 12,3; 1 Petr 3,3), è già rinunciare al peccato, come si legge anche altrove (HEx 13,5).

Le motivazioni ermeneutiche dell'associazione testa-peccato, già presenti sopra in HLev 8,9, si ripropongono nelle citazioni di 1 Sam 1,11 e Num 6,5, avvalorate in quest'ultimo caso dal riferimento ai giusti Nazirei, (182) con una interessante diversificazione di O. rispetto ai LXX (τῶν Ναζιραίων 18 per τοῦ ἁγνισμοῦ dei LXX).

Di una diversificazione di O. rispetto ai LXX dà conferma anche la successiva citazione di Ps 1,3 (183).

Nel seguito del discorso, l'omelia sottolinea, con varie citazioni, accanto alla prosperità del giusto, la sua sicurezza su questa terra. L'associazione parabolica col peccato è sviluppata soprattutto da R., (184) ma avvalorata da frequenti richiami anche in altre HLev (10,2,83 ss.; 12,4,30 ss.; anche 9,7,14-17). Più oltre si afferma la necessità di eliminare con acqua la lordura, oltre che dalle vesti, anche dal corpo (185). Dopo la terza dichiarazione di purità, il postulante diventa degno di entrare nel "campo" del Signore (τῆς ... παρεμβολῆς ἄξιος γίνεται 24/*dignus efficitur ingredi castra Domini* 60 s.). L'espressione, che è biblica (vd. παρεμβολὴ θεοῦ/ *castra Dei* in Gen 32, 1-2),

(180) Lat. *radere* in senso trasl. è "attaccare, satireggiare": per es., *pallentes mores* Pers 5,15.

(181) Ciò anche a prescindere dalla innaturalità - non provvidenzialità - di una lunga chioma maschile (1 Cor 11,14).

(182) Mebr. *nēzer* (anche aram. pal.), aram. giud. *nizrā'* "capo o corona di capelli di un Nazireo; il voto di un Nazireo".

(183) εὐοδούμενα per κατευοδωθήσεται, ... πάντα ... φύλλον per φύλλον ... πάντα, πραττόντων ὡς che è assente nei LXX; seguendo O. anche R. inverte l'ordine dei cola nel v. Un'analoga libera distribuzione dei cola rispetto all'originale di Lev 14,9 si può osservare in τὰ ἱμάτια... τρίχα 10 s./*vestimenta... pilum* 55 (*seʿā r●... begādā(y)w*/τὴν τρίχα αὐτοῦ ... τὰ ἱμάτια/*corporis pilos... vestibus*).

(184) *Peccatorum... omne opus, omnis sermo, omnis cogitatio* 51, *capitis... peccatum* 73 s., nella citazione di 1 Io 5,16.

(185) Ἤδη δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ σώματος ὕδατι τὸν μολυσμὸν ἀποτίθεται 22 s./*immunditiam non solum de vestimentis, sed et de proprio corpore* 57s. (altrove le due impurità coincidono, per es. in HLev 9,1,36: *vestimenta sordida* [Zach 3,4], *quae est carnis immunditia*).

ricorre altrone nelle HLev, in 2,3,45 s. (*angelorum Dei castra caelestia*) e 48 s. (*castra Dei*), inoltre 8,10,47 s. (*a coetu castrisque sanctorum*) e 14,3,56 s. (*exeat de castris Ecclesiae*).

La reinterpretazione dell'antica purificazione porta R. alla citazione di Io 5,14 (*Ecce, iam sanus factus es* 72), che è assente nel testo greco. Presente in R., non in O., è anche la successiva citazione di 1 Io 5,16 (*capitis ... peccatum* 73 s.), per la quale tuttavia anche altri passi delle HLev (vd. sorpa 8,9) suggeriscono per O. motivazioni ermeneutiche di matrice (tardo-) giudaica, sostenute specialmente per R. dal prolungamento di potenzialità espressive del latino: il "peccato di testa" (1 Io 5,16 ἁμαρτίαν ... πρὸς θάνατον / *peccatum ... ad mortem*) è ancor più in latino, per traslato, un peccato che conduce alla morte (vd. lat. *poena capitis, damnare capitis, capitis periculum*, etc.).

E' abituale in R. il richiamo alla fede della Chiesa (*fides Ecclesiae* 74), presente anche altrove in HLev 13,5,8 (*fidem Patris ac Filii in una Ecclesia*), dov'è sottolineato il profondo legame tra ebraismo e Cristianesimo ([186]).

Per la citazione di Lev 14,10, il commento di O. e di R. interpreta i sacrifici come finalizzati alla perfezione nella purificazione e culminanti nell'offerta in olocausto di un agnello posto sul fuoco dell'altare. Sono elementi in parte enigmatici che una ermeneutica (tardo-) giudaica può aiutare a chiarire con un'appropriata ricerca di motivazione: l'agnello *(kebeś)* è infatti "splendore, onore" (*kābôd*; vd. *k^{e}bûddâ* "cosa preziosa"), la farina (*sōlet*) del sacrificio precorre la fiamma (*šalhebet*, da *lahab* "fiamma") dell'olocausto.

Una propagazione di calco ebraico, ἅγια ἁγίων 37/ *sancta sanctorum* 95 s., sottolinea, nella citazione di Lev 14,13 (*qōdeš qādāšîm*), ([187]) l'adesione a una *Hebraica veritas*, al tempo stesso che sottintende polemicamente con il riferimento ai due agnelli una parabolica reinterpretazione: non siamo stati riscattati con cose corruttibili, ma con il prezioso sangue di Cristo, come di agnello senza difetto e senza macchia (1 Petr 1,19, citato in *BP* I 9,7; vd. anche Io 1,29.36). La figuralità di questi due agnelli è espressa con maggior

([186]) HLev 13,5,6-9: *Duo igitur ordines habentur in hoc mundo, id est duo populi, qui fidem Patris ac Filii in una Ecclesia tamquam in una mensa custodiunt.*
([187]) Cfr. Rapallo, *Calchi ebraici, cit.*, 12.

chiarezza da R., ([188]) mentre lo specifico richiamo a Cristo è esplicito soprattutto in HLev 2,5,49 s., dove l'agnello è figura di Cristo ([189]).

Alla figuralità dei due agnelli si accompagna quella della pecora (τὸ πρόβατον 41 s./*ovis* 110): i frutti della purificazione sono, più esplicitamente per R., i frutti dell'innocenza (καρποί 43/ *innocentiae fructibus* 110), a conferma di un uso traslato che è ricorrente altrove nelle HLev ([190]).

I richiami interpretativi all'olio, nutrimento della luce ovvero del fuoco della scienza (non semplicemente del fuoco), si arricchiscono del riferimento alla misericordia, frequente anche in altre HLev ([191]). Il testo greco si chiude con la citazione di Lev 14,11, cui R. fa richiamo due volte, per suggerirne con Eph 4,14 un'interpretazione spirituale, a sostegno del dogma della fede contro le eresie ([192]).



L'analisi dei fattori di parabolicità presenti nella versione rufiniana delle HLev di O. ha potuto evidenziare, malgrado lo stato di estrema frammentarietà del testo greco, la compattezza e la continuità dei fenomeni rilevati: figuralità, intertestualità, procedimenti ermeneutici, tecniche di traduzione, tematiche e preoccupazioni dogmatiche.

La reinterpretazione parabolica del Lev è apparsa l'aspetto di maggior interesse delle omelie, il motivo forse della loro passata for-

([188]) *primus agnus... videtur mihi virtutis ipsius formam tenere* 98 s.; *secundus agnus figuram tenere illius iam recuperatae virtutis* 102 s.

([189]) HLev 2,5,49 s.: *immolari debere illum agnum, qui tollit peccatum mundi* (Io 1,29, cit. anche in *ES* 20,21; 23,12).

([190]) HLev 5,12,40 s. *fructum iustitiae* (Iac 3,18), *fructum misericordiae*, *fructus Spiritus* (Gal 5,22), dove corrisponde al gr. ὁλοκάρπωμα; 13,2,76 s. *Fructus iustitiae* (Iac 3,18); inoltre, con valenza peggiorativa, 16,4,27, *fructus impudicitiae* e 16,4,28 *fructus iniustitiae*, contestualizzati al senso traslato anche di *arbor, radix, planta, flos, agricola, excolere*.

([191]) HLev 2,2,38 s. *oleo divinae misericordiae*; 2,2,54 *oleum... misericordiae*; 4,9,7 s. *misericordia... erga pauperes oleum infundit in sacrificio Dei*; 4,10,37-39 *Oleum ad misericordiam revocatur, quae debet in sacerdotibus abundare*; 10,2,71 *oleo misericordiae*; 13,2,25 s. *oleum misericordiae*.

([192]) Sull'immagine della tenda di convegno e le sue diverse interpretazioni spirituali, oltre che in O. anche in Metodio, cfr. MAZZUCCO, "Millenarismo", *cit.*, 86 s.

tuna, come pure della loro presente rivalutazione. Che, nella traslazione dal testo greco a quello di R. sia mantenuta oppure - come spesso - ricuperata, la sua presenza è fuori discussione. Al tempo stesso, la parabolicità delle omelie è apparsa come la principale fonte di enigmaticità, senza con ciò voler sottovalutare i problemi filologici legati alla ricostruzione dell'autentico testo origeniano, problemi che possono concorrere ad accrescere lo scarto fra un testo e l'altro.

In primo luogo, la parabolicità e figuralità, esplicitamente dichiarata sia in O. sia in R. con un'esuberante varietà di termini quasi-sinonimi (allegoria, tipo e altri), oltreché ricorrentemente attuata e in R. anzi accentuata dalla traduzione di termini tecnici con parole latine d'uso traslato già della tradizione classica (*vulnus* per τραῦμα, *livor* per μώλωψ, *indicium* e *signum* per σημασία ...).

In secondo luogo, la parabolicità è reinterpretazione dell'AT nel NT, preparata già dal concetto di παραβολή in Hebr 9,9; 11,19. La presenza in R. di intertesti scritturistici ha evidenziato, a parte la sua dipendenza saltuaria da una traduzione latina preesistente della Bibbia (χρώς di O. e dei LXX [= ebr. *bāśār*] è tradotto *color*, in accordo con la Vet, non *caro*, come la Vg), soprattutto una crescita di intertesti neotestamentari finalizzata ad aggiunte esplicative di grande rilievo etico o dogmatico (la *fides* di HLev 5,1, la *gratia* e la *pax* di HLev 8,5 ...).

In terzo luogo, la parabolicità è dialettica dei contrari, in un discorso strutturato binaristicamente, secondo un tortuoso percorso ermeneutico, col pericolo sempre di polemici abbracci e sospette coincidenze, anche quando sembrano prevalere, ben accoppiate, la propaganda antigiudaica e quella antignostica.

Come figuralità in senso ampio, la parabolicità delle HLev ha evidenziato i profondi legami dell'ermeneutica origeniana con quella giudaico-rabbinica, specialmente con la pratica del *māšāl* (παραβολή) e con quell'uso della parabolicità nell'apocalittica tardo-giudaica che è spesso sinonimo di *ḥîdâ* (αἴνιγμα). Sono espliciti in HLev 8,5 i richiami di O. a una tradizione scritturistica alternativa ai LXX e più vicina al testo ebraico (Aquila e Simmaco). Il rispetto di O. per la *lex litterae* è in parziale accordo con la tradizione rabbinica: il senso letterale serve da base all'intelligenza spirituale, anche se questa rappresenta un superamento del senso letterale, perché la *veritas* è andare oltre la lettera.

Questa prassi esegetica del parabolico va d'accordo con il principio ermeneutico origeniano di uno schema bi- o tripartito dei sensi della Scrittura, secondo una più ampia visione antropologica, riflesso anche della prassi midrašica e aggadica di un'esegesi edificativa e apologetica della Scrittura. Non è facile, già in partenza, definire con precisione la posizione di O. tra il giudaismo legalistico ortodosso e lo spiritualismo greco-ellenistico, tenuto conto che la differenza, già di antica data, tra il primo e il secondo è soprattutto una differenza di grado. Se modello di allegoria per O. è stato Paolo, non possono sfuggire le rassomiglianze già dell'allegoria paolina, pur così cristocentrica, con quella palestinese.

La paradigmatica dell'immagine, quella origeniana come quella paolina, parla ebraico. Vischiosità foniche e contagi semantici sono chiamati a sostegno di una *Hebraica veritas*. Il ricorso a un'ermeneutica etimologica serve a cogliere il mistero delle parole, seguendo il movimento naturale che porta alla verità. Le connessioni lessico-"etimologiche" del testo ebraico sono un importante strumento di coerenza testuale, di cui la traduzione difficilmente ha potuto tener conto, se non per O. a solo livello di traduzione "intralinguale", e cioè d'interpretazione: tipica è in HLev 8,10 l'affermata rassomiglianza degli uccelletti (ebr. *ṣippôr*) e dei capri (ebr. *ṣāpîr*).

Per R. la strada che porta alla "verità" si allunga e si complica: passa attraverso la mediazione del greco, è un'ardua impresa intralinguale, cioè interpretativa, oltre che interlinguistica (cioè di traslazione da un testo a un altro di lingue diverse). R. sembra cosciente di queste difficoltà le rare volte in cui tenta sul latino la carta dell'ermeneutica etimologica: il lat. *humor* "liquido, fluido" è l'equivalente di traduzione del gr. οὐλή "tumore" in HLev 8,7, grazie anche alla correlazione di suono e di senso con il lat. *tumor*.

Suscitano perplessità i richiami gratuiti di R. alla barba immonda di Epicuro in HLev 8,9. A volte, anche, sono divergenti le interpretazioni di O. e di R., come per la citazione di Luc 18,18-30 in HLev 5,1. Travisamenti di O., legati a diverse possibili motivazioni (citazioni a memoria, varianti testuali, alterazioni per scopi teologici) inducono facilmente all'errore lo stesso R., come per l'interpretazione di Is 1,6 in HLev 8,5. Gli scarti tra O. e R. sono però spesso o motivati o apparenti. La diversa linea interpretativa di R. rispetto a O. è apparsa legata al-

la sua mentalità più giuridica che nomistica, alla sua attenzione per la pragmatica più che per la semantica del discorso (di qui la dimensione azionale del peccato in HLev 8,6).

E' anche vero che la versione di R. riflette equilibratamente la parabolicità del testo greco, manifestando perdite e compensazioni in rapporto all'opera di O. considerata nella sua globalità, *iuxta propria principia*: le perdite sono soprattutto sul piano dei legami con l'ermeneutica giudaico-rabbinica (non a caso, in HLev 8,5 R. taglia corto con le diverse tradizioni di Aquila e di Simmaco), le compensazioni sono nella crescita di reinterpretazione dell'AT nel NT, grazie all'aggiutna di richiami scritturistici, espliciti e/o impliciti, e di commenti esplicativi.

Nell'esame della versione rufiniana è apparso utile, seguendo l'inclinazione di R. a interpretare O. con tutta l'opera di O., interpretare lo stesso R. alla luce di tutta la sua opera, dalle HLev considerate ad altre omelie (non solo le HLev), alla sua opera originale. Alla luce dei risultati emersi, si può schematicamente osservare che la parabolicità di R., come quella di O., esplicita potenzialità espressive e significati nascosti della lingua d'arrivo, in una felice sintesi di passato e presente. A volte R. approfondisce motivi appena accennati in O., come per il parallelismo donna-uomo in HLev 8,2. Le caratteristiche di espansione di R. non sono una norma rigidamente seguita e spesso l'espressione di R. appare più stringata; non è raro il caso in cui la tecnica della sinonimia sia presente in O., non in R. Alcune espansioni di R., poi, sono utilmente esplicative: il λόγος in HLev 8,6 non è tanto la ragione, quanto piuttosto la parola di Dio che dà la vita. Gli scarti rispetto al testo greco sono qualche volta a favore di R., come per il suo richiamo alla verità della fede per l'unità di senso di tutta la Bibbia in HLev 5,1. E' stata sottolineata più volte la sua maggiore precisione e proprietà rispetto a espressioni generiche e colloquiali del testo greco. Alcune aggiunte esplicative di R. appaiono legate alle crescenti preoccupazioni dogmatiche dell'età postnicena, una tendenza confermata dall'attenzione di R. traduttore a eliminare pericolose associazioni dogmatiche: sorvola sulla tradizione di Aquila, sostituisce alla legge il sacerdote, esclude una reiterazione della grazia del battesimo, il peccato di testa è per lui l'eresia in quanto divergenza dalla fede della Chiesa nei dogmi...

Per il resto, la versione di R., pur lontana dai canoni della mo-

derna traduttologia, manifesta ovunque, anche nelle citazioni, quelle tecniche di aggiustamento che sono normale *routine* per ogni traduzione ancor oggi, stimolo per ulteriori approfondimenti in ambito interlinguistico.

T A V O L E (ed. Borret 1981)

HLev 5,1

Li. 20 s. : cf. Orig., Philoc. c. 30 (Rob. p. 35 : ἀπὸ τῆς εἰς τὸ Λευϊτικὸν ὁμιλίας ε′ εὐθὺς μετὰ τὴν ἀρχήν) : Μὴ νοήσαντες δὲ διαφορὰν ἰουδαϊσμοῦ ὁρατοῦ καὶ ἰουδαϊσμοῦ νοητοῦ, τουτέστιν « ἰουδαϊσμοῦ φανεροῦ » καὶ « ἰουδαϊσμοῦ τοῦ ἐν τῷ κρυπτῷ », οἱ ἀπὸ τῶν ἀθέων καὶ ἀσεβεστάτων αἱρέσεων εὐθέως διέστησαν ἀπὸ τοῦ ἰουδαϊσμοῦ καὶ τοῦ Θεοῦ τοῦ δόντος ταύτας τὰς γραφὰς καὶ ἀνέπλασαν ἕτερον θεὸν παρὰ τὸν δεδωκότα Θεὸν « τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας », παρὰ « τὸν ποιήσαντα οὐρανὸν καὶ γῆν ». Τὸ δ' οὐχ οὕτως ἔχει, ἀλλ' ὁ δεδωκὼς τὸν νόμον δέδωκε καὶ τὸ εὐαγγέλιον · ὁ ποιήσας « τὰ βλεπόμενα » κατεσκεύασε καὶ « τὰ μὴ βλεπόμενα ». Καὶ συγγένειαν ἔχει « τὰ βλεπόμενα » καὶ « μὴ βλεπόμενα », οὕτω δὲ ἔχει συγγένειαν, ὥστε « τὰ ἀόρατα τοῦ Θεοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶσθαι ». Συγγένειαν ἔχει καὶ « τὰ βλεπόμενα » « τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν » πρὸς « τὰ μὴ βλεπόμενα », ἀλλὰ νοούμενα « τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν ». Ἐπεὶ οὖν συνέστηκεν ἡ Γραφὴ καὶ αὐτὴ οἱονεὶ ἐκ σώματος μὲν τοῦ βλεπομένου, ψυχῆς δὲ τῆς ἐν αὐτῷ νοουμένης καὶ καταλαμβανομένης καὶ πνεύματος τοῦ κατὰ « τὰ ὑποδείγματα καὶ σκιὰν τῶν ἐπουρανίων ». Φέρε, ἐπικαλεσάμενοι τὸν ποιήσαντα τῇ Γραφῇ σῶμα καὶ ψυχὴν καὶ πνεῦμα, σῶμα μὲν τοῖς πρὸ ἡμῶν, ψυχὴν δὲ ἡμῖν, πνεῦμα δὲ τοῖς « ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι κληρονομήσουσι ζωὴν αἰώνιον » καὶ μέλλουσιν ἥκειν ἐπὶ τὰ ἐπουράνια καὶ ἀληθινὰ τοῦ νόμου, ἐρευνήσωμεν οὐ τὸ γράμμα, ἀλλὰ τὴν ψυχὴν ἐπὶ τοῦ παρόντος · εἰ δὲ οἷοί τέ ἐσμεν, ἀναβησόμεθα καὶ ἐπὶ τὸ πνεῦμα κατὰ τὸν λόγον τὸν περὶ τῶν ἀναγνωσθεισῶν θυσιῶν.

HLev 5,1: *c*. cfr. Gen 1,1; *d*. cfr. 2 Cor 4,18; *e*. Rom 1,2O; *f*. Hebr. 8,5; *g*. cfr. Lc 18,3O. 18; *h*. cfr. Rom 2,29

Quam differentiam Iudaei visibilis et Iudaei invisibilis non intelligentes impii haeretici non solum ab his Scripturis refugerunt, sed ab ipso Deo, qui legem hanc et Scripturas divinas hominibus dedit, atque alium sibi Deum praeter illum, *qui caelum ac terram condidit*[c], confinxerunt, cum utique fidei veritas unum eundemque Deum legis et Evangeliorum teneat, *visibilium et invisibilium*[d] creatorem; quia et cognationem plurimam visibilia cum invisibilibus servant, ita ut Apostolus dicat quia *invisibilia Dei a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*[e]. Sicut ergo cognationem sui ad invicem gerunt *visibilia et invisibilia*, terra et caelum, anima et caro, corpus et spiritus, et ex horum coniunctionibus constat hic mundus, ita etiam sanctam Scripturam credendum est ex visibilibus constare et invisibilibus, veluti ex corpore quodam, litterae scilicet, quae videtur, et anima sensus, qui intra ipsam deprehenditur, et spiritu secundum id, quod etiam quaedam in se *caelestia* teneat, ut Apostolus dixit quia : *Exemplari et umbrae deserviunt caelestium*[f].

Quia ergo haec ita se habent, invocantes Deum, qui fecit Scripturae animam et corpus et spiritum, corpus quidem his, qui ante nos fuerunt, animam vero nobis, spiritum autem his, qui *in futuro haereditatem vitae aeternae consequentur*[g], per quam perveniant ad regna caelestia, eam nunc, quam diximus legis animam, requiramus, quantum ad praesens interim spectat. Nescio autem, si possumus etiam ad spiritum eius adscendere in his, quae nobis de sacrificiis lecta sunt. Debemus enim eum, quem diximus *in occulto Iudaeum*[h], sicut ostendimus quia non carne, sed corde circumciditur, ita ostendere quia et sacrificat non carne, sed corde, et quia edit de sacrificiis non carne, sed spiritu.

HLev 8,2

18 s. Cf. Procop., Comm. in Lev. 12, 2 (729 - 730 M. = cod. Monac. graec. 358 fol. 263v) : Ἡλικίας γὰρ ἡ κλῆσις [sc. γυναικός] τῆς οὐκέτι παιδίου ὡς καὶ ἡ τοῦ ἀνδρός, κἂν τὴν ἐν τῷ σπείρειν μὴ ἔχῃ πρᾶξιν. Διὸ καὶ Παῦλός φησιν · « ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ γενόμενον ἐκ γυναικός ». Καὶ Ἀβραὰμ τῷ πεμφθέντι παιδὶ πρὸς τὸν Βαθουὴλ οὐκ εἶπε · « λήψῃ » παρθένον, ἀλλά · « γυναῖκα τῷ υἱῷ μου ».

HLev 8,2: *d.* cfr. Gen 24,4-5

HLev 8,5

48 s. Cf. Procop. (733 Migne = Cod. Monac. 358 fol. 264v) : Ὡς γὰρ ἐπὶ τῶν τοῦ σώματος τραυμάτων μετὰ τὴν θεραπείαν ἡ οὐλὴ τοῦ παθόντος μέρους ἴχνος ἐστίν, οὕτως ἐπὶ ψυχῆς ἁμαρτούσης, κἂν θεραπευθῇ, λείπεταί τις οἷον οὐλὴ ὑπὸ Θεοῦ θεωρουμένη καὶ τῶν ταῦτα βλέπειν λαβόντων ἀπὸ Θεοῦ. Ὅθεν φιλοτιμητέον πᾶν ἴχνος ἀφανίσαι τοῦ τραύματος τελείαν αὐτῷ τὴν θεραπείαν προσάγοντας, περὶ ὧν τραυμάτων Ἡσαίας φησίν · « ἀπὸ ποδῶν ἕως κεφαλῆς οὔτε τραῦμα οὔτε μώλωψ οὔτε πληγὴ φλεγμαίνουσα ». Ὅτι δὲ καὶ προσάγεται τισὶν οἱονεὶ μαλάγματα, οὐ φθάνοντα ἐπὶ τοὺς ἄγαν ἁμαρτωλούς, παρίστησι διὰ τοῦ · « οὐκ ἔστι μάλαγμα ἐπιθεῖναι οὔτε ἔλαιον οὔτε καταδέσμους ». Περὶ δὲ « συντριβῆς » καὶ « ἀλγηρᾶς πληγῆς » ψυχῆς καὶ « μετὰ πόνου θεραπευομένης ἐν παιδείᾳ στερεᾷ », ἕως παντελῶς ἰαθῇ καὶ συνουλώσῃ τὰ τραύματα, φησὶν Ἱερεμίας · « οὕτως εἶπε Κύριος · ἀνέστησα σύντριμμα, ἀλγηρὰ ἡ πληγή σου · οὐκ ἔστι κρίνων κρίσιν σου,

HLev 8,5: *j.* cfr. Lev 13,19; *k.* Is 1,6

Est porro et aetatis istud vocabulum, eius scilicet, qua feminino sexui de annis pubertatis exceditur et ad id temporis, quo habilis viro videatur esse, transitur. Sicut et econtra vir appellatur is, qui adolescentiae tempus excesserit, etiamsi uxorem nondum habeat, cuius vir esse dicatur; quo nomine appellari solent etiam hi, quos femineae admixtionis macula nulla perstrinxit. Si ergo recte dicitur vir pro sola virili aetate etiam is, qui nullius admixtionem feminae noverit, quomodo non eadem consequentia etiam virgo, quae intemerata permansit, pro sola aetatis maturitate mulier nominetur ? Denique et Abraham cum puerum mitteret Mesopotamiam in domum Bathuelis, ut *inde acciperet Isaac filio suo uxorem* et *puer* curiosius percontaretur, *ait ad eum : Quod si noluerit mulier sequi me, reducam filium tuum illuc*[d]*?* et non dixit : quod si noluerit virgo sequi me.

In vulneribus corporum, posteaquam curata fuerint, remanet interdum ipsius vulneris signum, quod cicatrix appellatur. Vix enim est, qui ita curetur, ut nullum suscepti vulneris residere videatur indicium. Transi nunc ab ista *legis umbra* ad veritatem eius et intuere, quomodo anima, quae peccati vulnus acceperit, etiamsi curetur, tamen habet *cicatricem in loco vulneris*[j] residentem. Quae *cicatrix* non solum a Deo videtur, sed et ab his, qui acceperunt ab eo gratiam, qua pervidere possint animae languores et discernere, quae sit anima ita curata, ut omni genere vestigium illati vulneris abiecerit, et quae curata sit quidem, sed ferat adhuc veteris morbi in ipso vestigio cicatricis indicia.

Quod autem sint quaedam animae vulnera, Esaias docet dicens : *A pedibus usque ad caput non est vulnus neque livor neque plaga cum fervore*[k], de delictis haec procul dubio populi loquens, quia sint aliqui, quibus possit adhuc medicamentum malagmae imponi. Alii vero quod sint in

εἰς ἀλγηρὸν ἰατρεύθης » καὶ τὰ ἑξῆς ἕως οὗ · « ἀπὸ πληγῆς ὀδυνηρᾶς ἀνάξω σε, λέγει Κύριος » · ἀνθ' οὗ 'Ακύλας καὶ Σύμμαχος ἐξέδωκαν ὅτι « ἀνάξω συνούλωσίν σοι ». Πάλιν δὲ ἑτέρωθι καὶ κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα φανερῶς Ἱερεμίας φησίν · « ἰδοὺ ἐγὼ ἀνάγω αὐτῇ συνούλωσιν καὶ ἴαμα, ἰατρεύσω αὐτοὺς καὶ φανερώσω αὐτοῖς εἰρήνην καὶ πίστιν · καὶ ἀποστρέψω τὴν ἀποικίαν Ἰούδα καὶ τὴν ἀποικίαν Ἱερυσαλήμ ». Οὐκοῦν μετὰ οὐλὴν ἢ οὐ τοσοῦτον μὲν ἔχουσαν τῶν προημαρτημένων ὡς εἶναι οὐλήν, σημασίαν δέ τινα, ἢ οὐδὲ σημασίαν τρανήν, ἀλλὰ τὴν καλουμένην « τηλαυγῆ » « γίνεταί » ποτε « ἐν τῷ δέρματι τοῦ χρωτὸς ἁφὴ λέπρας », ἐφ' ᾗ νομοθετεῖται τὰ ἐπιφερόμενα.

l. Is 1,6; *m.* Ier 37(30),12-17; *n.* Ier 40(33),6-7; *o.* Ier 33,6; p. cfr. Lev 13,2

tantum peccatores, ut iis nec cura possit adhiberi, hoc modo idem propheta designat : *Non est* inquit *malagma imponere neque oleum neque alligaturas*[l].

Quod autem *contritio* et *plaga doloris per correptionem* curae causa imponatur animae, Hieremias docet dicens : *Sic dixit Dominus: suscitavi contritionem, plaga tua cum dolore, non est qui iudicet iudicium tuum, cum dolore curata es, utilitas non est in te. Omnes amici tui obliti sunt tui, nec iam interrogabunt de te; quia plaga inimici percussi te, correptione valida, pro omni iniquitate tua, quoniam multiplicata sunt peccata tua. Quid vociferaris super contritione tua? Violentus est dolor tuus, propter multitudinem iniquitatum tuarum praevaluerunt peccata tua et fecerunt tibi haec. Propterea omnes, qui devorant te, devorabuntur, et omnes inimici tui carnes suas devorabunt; et erunt qui te afflixerunt in afflictione, et omnes, qui devastaverunt te, dabo in depraedationem; quoniam revocabo sanitatem tuam, et a vulneris tui dolore revocabo te, dixit Dominus*[m]. Memento diligentius quae audieris a propheta de vulneribus et de cicatricibus et de tumoribus dici. Haec enim nobis necessaria erunt ad expositionem cicatricum vel vulnerum vel aliorum huiuscemodi, quae in leprae inspectionibus memorantur.

Addemus tamen adhuc quae et in alio loco idem Hieremias ad animae vulnera et curas, in quibus tamen vestigia vulnerum resederint post obductam cicatricem, his sermonibus memorat : *Ecce, ego adducam cicatricem eius, et simul curabo eos et manifestabo iis pacem et fidem; et convertam captivitatem Iuda et captivitatem Hierusalem*[n]. Si ergo sufficienter a propheta didicimus de vulneribus et cicatricibus animarum et curis ac sanitatibus, quae Deo medicante inferuntur, intuere nunc illam animam, de qua dicit Deus quia *ego adduxi cicatricem eius.* Post vulnera sine dubio *cicatricem adducit et sanitatem. Et curavi eos, et manifestabo iis pacem et fidem*[o]. Si ergo post cognitionem et medicinam Dei, si post *manifestationem pacis et fidei*, quam per Christum suscepimus, rursum in ista cicatrice adscendat aliquod peccati prioris indicium aut signum aliquod erroris veteris innovetur, tunc *fit in cute corporis* nostri *contagio leprae*[p] inspicienda per pontificem, secundum ea quae legislator exposuit.

HLev 8,6

6. « Καὶ καλύψῃ ἡ λέπρα πᾶν τὸ δέρμα τῆς ἀφῆς ἀπὸ κεφαλῆς ἕως ποδῶν. » Τῶν παλαιῶν τις « χρῶτα ζῶντα » τὸν λόγον ἐλάμβανεν. Οὗ μὴ παρόντος τῇ ψυχῇ, ὅτι ποτ' οὖν ἐὰν γένηται, ἀνέγκλητος ὁ ἁμαρτών, ἀλόγου φέρων κατάστασιν · εἰ δὲ παρείη λόγος, ὑπεύθυνος. Τί οὖν τὸ « καθ' ὅλου τοῦ σώματος γίνεσθαι τὴν ἀφήν » ; μήποτε τροπικῶς φρενίτιδας ἢ μελαγχολίας δηλοῖ ; μὴ βοηθοῦντος γὰρ τότε λόγου μηδὲ παρούσης αἰσθήσεως πᾶν τὸ πραχθὲν ἢ λεχθὲν οὐχ ἁμάρτημα, ἀλλ' ὅτε πάρεστιν αἴσθησις.

HLev 8,6: *a*. cfr. Lev 13,12; *b*. cfr. Lev 13,13; *c*. cfr. Lev 13,14

6. Secunda vero species est leprae, si *effloruerit* inquit *in cute, ita ut tegat omnem cutem corporis a capite usque ad pedes, per omnia quaecumque sacerdos inspexerit*[a]. Cum ergo *omnem cutem corporis* obtexerit, tunc *mundum* eum esse sacerdos a contagione pronuntiat[b]. Sed *in quacumque die apparuerit in eo color vivus*[c], rursum *iudicatur immundus* per hoc, quod *color in eo vivus apparuit*, quem ante non habuit.

De hoc quidam etiam ante me dixerunt *colorem vivum* indicare rationem vitae, quae in homine est; qua nondum in anima posita si quid illud peccati fiat, non reputatur, pro eo quod videatur nondum rationis capax esse is, qui delinquit; cum autem ratio in eo locum ac tempus invenerit, si quid iam contra rationem agat, videri eum iure culpabilem. Nos autem diligentius, quae scripta sunt, contuentes arbitramur magis haec de illis accipienda, quibus vel phrenesi vel furore vel quocumque ex pacto occupatus vel oppressus est sensus et agunt contra rationem. Mundi ergo isti a lepra, id est immunes appellantur a peccato, quia actus sui vel motus non habent sensum. Quod si forte *apparuerit in eo vivus color* corporis, hoc est sensus sui reparata in eo fuerit sanitas et post haec aliquid contra rationem recti iustique gerat, reputari ei peccatum dicitur ex ea parte, qua *vivus color*, id est sensus in eo vivae rationis, *apparuit*.

HLev 8,7

7. Procop. (735 A Migne = Cod. Monac. 358 fol. 266^{r}) : « Καὶ σάρξ, ἐὰν γένηται ἐν τῷ δέρματι αὐτοῦ ἕλκος ». Τρίτος νόμος οὗτος περὶ λέπρας, « ἐὰν ἕλκος ὑγιασθῇ καὶ ἐν τῷ τόπῳ οὐλὴ λευκὴ εὑρεθῇ ». Ὡς γὰρ ἐν σώματι πολλὰ νοσημάτων αἴτια, οὕτω καὶ ἐν ψυχῇ · καὶ παυσαμένων τῶν τραυμάτων « οὐλὴ λευκὴ » καὶ λεπρώδης εὑρίσκεται « ἢ πυρρίζουσα » ὡς « ταπεινοτέραν » εἶναι τῆς λοιπῆς ψυχῆς τὴν τοιαύτην κατάστασιν.

HLev 8,7: *a*. cfr. Lev 13,18-19; *b*. cfr. Lev 13,20; *c*. cfr. Io 5,16; *d*. cfr. Lev 13,19; *e*. cfr. Lev 13,20

HLev 8,8

8. « Κατάκαυμα πυρός ». Μήποτε κατάκαυμά ἐστιν ἐν παντὶ τῷ δεξαμένῳ « βέλος τοῦ πονηροῦ πεπυρωμένον » ; Ἐρᾷ γὰρ οὗτος σαρκός τε καὶ αἵματος, γυναικὸς ἢ παιδός. Τοιοῦτοι καὶ οἱ πρὸς δόξαν μαινόμενοι καὶ ἀργύριον · ψυχὴ γὰρ ἐμπαθὴς ἐπὶ τοιούτοις ἐκκάεται. Κἂν ἀπαλλαγεῖσα τούτων ὑγιασθῇ καὶ μὴ οὕτως ὁμαλίσῃ τὸν τόπον τοῦ πάθους ὡς πρὸ τοῦ πάθους ἐτύγχανεν, ἀλλ' ᾖ κατὰ τοῦτο « ταπεινοτέρα », μιαρὰ τῷ νόμῳ δοκεῖ.

HLev 8,8: *a*. cfr. Lev 13,24.25; *b*. cfr. Eph 6,16; *c*. Io 5,14; *d*. cfr. Lev 13,25

7. Tertia lex de leprosis est, *cum in cute corporis ulcus efficitur et in loco ulceris cicatrix alba cum rubore invenitur*[a]. Ulceris autem causa est, cum in corpore humor sordidus abundat et noxius. Ita ergo et in anima ulcera intelliguntur ea, quae ex immundis cupiditatibus vel sordidis cogitationibus effervescunt. Quae si forte per fidei gratiam et remissionem curata sunt peccatorum et sana facta est anima, residet tamen *cicatrix* et ipsa *cicatrix* non habet similem corporis colorem, sed est *albidior*, *lepra* esse pronuntiatur[b]. Ita enim lucida est et clara cupiditas, ut etiam porro videntibus peccati in se residentis ostendat indicia, et fortassis *peccati* talis, quod *ad mortem*[c] sit; et ideo non solum *alba cicatrix* esse, sed et *rubicunda* describitur[d]. Quod vero *humiliorem* ipsam cicatricem dicit *videri*[e], certum est quia huiusmodi macula peccati humilem et deiectam animam faciat.

8. Quarta erat lex, ubi dicitur quia *si in cute fiat adustio ignis* et post haec, *cum sanata fuerit adustio, ipsa splendida fiat et alba cum rubore vel certe exalbida, et visio eius humilior a reliqua cute*: et hoc dicit esse *lepram, quae in adustione effloruerit*[a].

Vide ergo, si non *adustio* est in omni anima, quaecumque recipit *iacula maligni ignita*[b]; aut si non *igni aduritur* omnis, qui ardet in amore carnali. Istae sunt ergo *adustiones* et succensiones *ignis*. Sed et ille *adustionem* patitur, qui gloriae humanae cupiditate succenditur et qui irae vel furoris aestibus inflammatur. Quod si forte curetur ab his vulneribus anima per fidem et post sanitatem receptam contempto eo, qui dixit : *Ecce, iam sanus factus es, noli peccare, ne quid tibi deterius contingat*[c], incipiat veteris vitii fructus ex obducta cicatrice proferre nec exaequetur cicatrix ad reliqui corporis cutem, sed sit *humilior* et illum adhuc retineat colorem, quem habuit leprae tempore : *lepra* eius *in adustione refloruit* et ideo *immundus* a sacerdote iudicatur[d].

HLev 8,9

9. « Ἐν τῇ κεφαλῇ ἢ ἐν τῷ πώγωνι ». Ὅρα εἰ δύναται « λέπρα » μὲν λαμβάνεσθαι « κεφαλῆς », ὅτε ἀντὶ τοῦ ἔχειν « κεφαλὴν Χριστόν », ἄλλον τινά τις λόγον ἐπιγράφηται κεφαλὴν λεπρὸν καὶ ἀκάθαρτον. Ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἤδη τις « γενόμενος ἀνὴρ » καὶ δοκῶν « κατηργηκέναι τὰ τοῦ νηπίου » ἁμαρτάνῃ, μὴ ὡς « νήπιος », ἀλλ' ἁμαρτίαν ἀνδρός, τάχα ἔχει « λέπραν ἐπὶ τοῦ πώγωνος ». Καὶ γυνὴ δέ, ψυχὴ ἡ μὴ προετικὴ μὲν λογικῶν σπερμάτων, δεκτικὴ δέ, ἔχοι ἄν ποτε ἐπὶ τοῦ προσώπου καὶ « τοῦ » ἐν αὐτῇ « πώγωνος » ὅπερ ἰδίως παρὰ τὰ πρότερα καὶ « θραῦσμα » ὠνόμασεν ὁ νόμος.

HLev 8,9: *a*. cfr. Lev 13,29-3O; *b*. cfr. 1 Cor 11,3; *c*. cfr. 1 Cor 13,11; *d*. cfr. 1 Cor 11,3

HLev 8,1O

63 s. Cf. Procop. (739 A Migne = Cod. Monac. graec. 358 fol. 267ᵛ) : Τὰ δὲ « δύο ζῶντα ὀρνίθια » δοκεῖ τινα φέρειν ἀναλογίαν πρὸς τοὺς δύο τράγους ὧν ὁ εἷς « τοῦ ἀποπομπαίου ». Κἀκεῖ γὰρ ὁ εἷς θύεται καὶ ὁ εἷς πέμπεται « εἰς τὴν ἀποπομπὴν » αὐτοῦ. Καθαροὶ δὲ ἄμφω, καθὰ καὶ τὰ νῦν ὀρνίθια· οὐκ ἀκάθαρτος γὰρ τῇ φύσει, φασί, δεδημιούργηται οὐδὲ ὁ διὰ τὴν αὐτοῦ κακίαν γενόμενος ἀποπομπαῖος. Διὰ μὲν οὖν τὴν ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας λέπραν ὀφείλει τι τῷ ἀποπομπαίῳ καθαριζόμενος, εἰ καὶ ἔφυγε τὴν ἀπὸ τῆς λέπρας ἀκαθαρσίαν· διὰ δὲ τὴν καθαρότητα προσφέρεται περὶ αὐτοῦ τῶν ὀρνιθίων τὸ ἕτερον. Πλὴν τὰ δύο ἔοικεν

HLev 8,1O: *q*. cfr. Lev 16,1O; *r*. cfr. Lev 14,7; *s*. cfr. Lev 14,22; *t*. cfr. Lev 14,2.4

9. Quinta species leprae est, cum *in capite contagio efficitur aut in barba viri sive mulieris, ita ut visio contagionis ipsius humilior sit a cute corporis; et haec est lepra capitis vel barbae*[a].

Vide ergo, si potest fieri, ut *lepra capitis* putetur in eo, qui non habet *caput Christum*[b], sed alium aliquem, verbi causa, Epicurum voluptatem summum bonum praedicantem; non tibi et caput et barba talis hominis videtur immunda ? Sed et is, qui cum debeat esse vir et agere tamquam perfectus, si forte facile et tamquam puer[c] vincatur a peccato, etiam ipse *lepram barbae* habere dicendus est, quia cum vincere deberet malignum et sacerdotali honore, qui in barba designatur, incedere, adolescentiae vitiis impeditus *lepram barbae* perpetitur. Mulierem autem animam in Scripturis indicari eam, quae non tam proferre semen verbi quam suscipere potest, saepe dictum est; quae *lepram* habere designatur *in capite*, si virum, qui *caput mulieris*[d] est, id est doctorem pollutum habeat et immundum, aut Marcionem aut Valentinum aut aliquem eiusmodi sequens.

Videntur mihi etiam hic *duae* istae *gallinae* habere similitudinem quandam duorum hircorum, ex quibus unus Domino offertur, alius *in eremum* emittitur[q], ita enim et hic ex duabus gallinis una immolatur et alia *in campum* dimittitur[r]. Dat ergo et hic, qui purgatur a lepra, aliquam partem, quae abiciatur *in eremum*; alia autem pars Domino offertur pro eo. Nondum tamen hic, qui purgatur a lepra et offert gallinas, etiam illam ipsam, quae pro eo Domino offertur, ad altare offert, sicut *turtures aut columbas*[s]. Nondum enim *eadem die* is, qui purgatur a lepra, divino altari dignus efficitur. Propter quod mandat legislator, ut *eadem die, qua purgatur, accipiantur duae gallinae*[t] ad purificationem eius. Puto autem quod et hic illius gallinae intellectus latenter habeatur, per quam purificatio efficitur peccatoris, de qua scriptum est : *Quotiens volui congregare filios tuos, sicut gallina congregat pullos suos sub alis suis, et noluisti*[u] *!*

ἕτερα εἶναι τῷ γένει παρὰ τὰ προσφερόμενα εἰς τὸ θυσιαστήριον, « τρυγόνας ἢ περιστεράς ». Ὁ νεωστὶ γὰρ καθαρισθεὶς οὔπω τοῦ θυσιαστηρίου γέγονεν ἄξιος, ἀλλ᾽ ὅπως ἄξιος γένηται, λαμβάνεται ταῦτα περὶ αὐτοῦ, « ᾗ ἂν ἡμέρᾳ καθαρισθῇ », μηδεμίας ὑπερθέσεως μετὰ τὴν ἡμέραν τοῦ καθαρισμοῦ γινομένης. Δεῖ δὲ καὶ « ξύλῳ » καθαρισθῆναι « κεδρίνῳ », ὅπερ σύμβολον τοῦ σωτηριώδους ξύλου, ἐν ᾧ « ἐθριάμβευσεν ἀπεκδύσας » ἡμᾶς ὁ σώτηρ « τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας » (omission dans le Monac. graec. 358 : nos penitus in aeternam asserens beatitudinem, Procop. chez Migne). Τοῦ δὲ τιμίου αἵματος διὰ τὸ χρῶμα τὸ « κόκκινον » σύμβολον. Τοιοῦτον καὶ τὸ « δεθὲν » ἐν τῇ γενέσει τοῦ Φαρὲς καὶ τὸ δειχθὲν ἀπὸ Ῥαὰβ τῆς πόρνης τοῖς κατασκόποις « σημεῖον ». Σμηκτικὸς δὲ « ὁ ὕσσωπος ». Οὐκ αὐτὸς δὲ ὁ ἱερεὺς σφάζει τὸ ὀρνίθιον · οὔπω γὰρ ἄξιος ἱερέως « ἐν ἡμέρᾳ τοῦ καθαρίζεσθαι » · ὅθεν οὐδὲ τὸ αἷμα τῷ θυσιαστηρίῳ προσφέρεται · δέχεται δὲ τοῦτο « ἀγγεῖον ὀστράκινον ὕδατος ζῶντος » προεμβληθέντος, ἵνα γένηται ὁ καθαρισμὸς « ὕδατι καὶ αἵματι », ἅπερ « ἐξῆλθεν ἀπὸ τῆς πλευρᾶς » τοῦ Σωτῆρος κατὰ τὸν Ἰωάννην, ὃς καί φησιν ἐν τῇ ἐπιστολῇ τὰ καθαρίζοντα εἶναι « πνεῦμα καὶ ὕδωρ καὶ αἷμα » · καὶ ἐνταῦθα δὲ « αἷμα καὶ ὕδωρ καὶ » τοῦ σφαγέντος ὀρνιθίου « τὸ πνεῦμα », δι᾽ ὧν καθαίρεται πρὸς τῇ ἀπὸ τῆς λέπρας καθαρότητι.

u. Mt 23,37; *v*. cfr. Lev 14,4; *w*. cfr. Col 2,15.14; *x*. cfr. Lev 14,4; *y*. cfr. Io 19,34; *z*. Gen 38,28; *aa*. Ios 2,18; *ab*. cfr. Lev 14,5; *ac*. cfr. Io 19,34; *ad*. cfr. 1 Io 5,6.8; *ae*. cfr. Lev 14,6; *af*. cfr. Lev 14,7.16

Indiget tamen, ut et per *lignum cedrinum*[v] purificetur is, qui purificatur. Impossibile namque est sine *ligno* crucis peccati lepram posse purgari, nisi adhibeatur et *lignum*, in quo Salvator, sicut Apostolus Paulus dicit, *exuit principatus et potestates, triumphans eos in ligno*[w].

Iungitur tamen ad emundationem leprae huius etiam *coccum tortum*, sociatur et *hyssopum*[x]. *Coccum tortum* figuram sacri sanguinis continet, qui de eius latere per *lanceae* vulnus extortus est[y]. *Et hyssopum*. Hoc genus herbae naturam habere medici ferunt, ut diluat et expurget, si quae illae pectori hominum sordes ex corruptione noxii humoris insederint. Unde et necessario in expurgatione peccatorum huiuscemodi graminis figura suscepta est. Coccum vero quod saepe sumptum sit ad salutis subsidia, in divinis referri voluminibus invenimus, sicut in partu Thamar, cum *unus* inquit *prior protulit manum. Accipiens autem obsetrix coccum alligavit in manu eius dicens: hic exibit prior*[z]. Sed et Raab meretrix, cum exploratores suscepisset et pactum ab iis salutis acciperet, et illi : *Et pones* inquiunt *signum resticulam coccineam, et alligabis eam in fenestra ista, per quam deposuisti nos*[aa].

Observa tamen et illud, quod non ipse sacerdos immolare gallinam dicitur; nondum enim dignus est hic, qui fuit leprosus, ut ipse sacerdos pro eo immolet. Propter quod nec sanguis gallinae offertur ad altare, sed dicit quia *occidetur gallina in vasculo fictili, in quo vase aqua viva sit missa*[ab], ut et aqua adsumatur ad purificationem et compleatur plenitudo mysterii in *aqua et sanguine*, quod dicitur *exisse de latere* Salvatoris[ac], et nihilominus, quod Iohannes in epistola sua ponit et dicit purificationem fieri *in aqua et sanguine et Spiritu*[ad]. Unde et hic video omnia ista compleri. *Spiritus* enim est gallinae istius, quae occiditur, et *aqua viva*, quae in vase est, et *sanguis*, qui super eam diffusus est; non quo per haec iterandam baptismi gratiam sentiamus, sed quod omnis purificatio peccatorum, etiam haec, quae per paenitentiam quaeritur, illius ope indiget, de cuius latere *aqua* processit *et sanguis*. Vide ergo, quomodo et *viva gallina et lignum cedrinum et coccum tortum et hyssopum tingitur in sanguine pulli et aqua viva*[ae], ut ex hoc aspersus et purificatus ex *aqua et sanguine*, in quo tincta est et illa *gallina*, quae *in campum* emittitur, et *septiens contra Dominum* respersus[af], is, qui purificatur, mundus efficiatur ab omni immunditia, qua fuerat ex leprae contagione possessus.

HLev 8,11

11. Ἄνω γὰρ εἶπεν · « ᾗ ἂν ἡμέρᾳ καθαρισθῇ », νυνὶ δέ « καὶ καθαρὸς ἔσται ». Καὶ καθαρθεὶς γὰρ τῆς λέπρας ὅμως ὑπὲρ τοῦ μολυσμοῦ τοῦ φθάσαντος χρόνου δεῖται τοῦ παρόντος καθαρισμοῦ, μᾶλλον δὲ καὶ ἄλλων τριῶν. Εἷς γὰρ καθαρισμὸς τό · « ᾗ ἂν ἡμέρᾳ καθαρισθῇ » καὶ τρεῖς μεταξὺ τῷ · « καὶ καθαρὸς ἔσται » τρίτον λεγομένῳ δηλούμενοι · καὶ πέμπτος καὶ τελευταῖος διὰ τοῦ · « καὶ καθαρισθήσεται ». Εἰσὶ γὰρ οἷον καὶ καθαρισμῶν προκοπαὶ πρὶν εἰς τὴν τελείαν ἐλθεῖν καθαρότητα. Μετὰ γοῦν τὴν ἀποστολὴν τοῦ ὀρνιθίου πρῶτον « τὰ ἱμάτια πλύνεται ὁ καθαρισθείς », εἶτα « πᾶσαν τρίχα ξυρᾶται » καὶ ἐπὶ τούτοις « λούεται ὕδατι », μεθ' ὃ ἐπιφέρεται τό · « καὶ καθαρὸς ἔσται », ὡς ἐκτὸς τούτων οὐκ ἂν ἀρκέσαντος τοῦ ῥηθέντος ἐπὶ τοῦ ῥαντισμοῦ · « καὶ καθαρὸς ἔσται ». Καὶ μετὰ τὸν ῥαντισμὸν γὰρ ῥυπαρὰ εἶχε τὰ ἱμάτια. Ἅπερ εἴη ἂν πολιτεία μὴ πάντῃ κακῶς ὑφασμένη, ἐπεὶ κἂν ἀπέθετο ταῦτα. « Τρίχες » δὲ τὰ ἐξανθήσαντα νεκρὰ τῇ ψυχῇ, αἷς ἐναντίαι αἱ τοῦ Σαμουὴλ καὶ τῶν Ναζιραίων καὶ αἱ τῶν μαθητῶν « ἠριθμημέναι ». Τῶν γὰρ Ναζιραίων « σίδηρος ἐπὶ τὴν κεφαλὴν οὐκ ἀναβαίνει ». « Πάντα, ὅσα ἂν ποιῶσιν, εὐοδούμενα πραττόντων ὡς μήτε φύλλον αὐτῶν καρποφορούντων ἀπορρεῖν ». Ἤδη δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ σώματος ὕδατι τὸν μολυσμὸν

HLev 8,11: *a.* Lev 14,2; *b.* Lev 14,7; *c.* Lev 14,2; *d.* cfr. Lev 14,7.8.9; *e.* cfr. Lev 14,20; *f.* cfr. Lev 14,2; *g.* Lev 14,2; *h.* Lev 14,7-8; *i.* Lev 14,8-9; *j.* cfr. Lev 14,7; *k.* cfr. Lev 14,8; *l.* cfr. Lev 14,9

11. Sed et illud adverte, quomodo, cum superius dixerit : *Haec lex leprosi; in qua die mundatus fuerit*[a], nunc his omnibus addit et dicit : *et mundus erit*[b]. Si enim semel abiecta lepra *mundatus est*, quomodo adhuc *mundus erit* ? Sed vide quia, etiamsi mundetur quis a peccato et non sit iam in opere peccati, ipsa tamen vestigia sceleris commissi purificatione indigent, et ea, quam exposuimus, et aliis nihilominus, quae mandantur in consequentibus. Observavimus enim ad hoc, quod scriptum est de lepra : *in qua die mundatus fuerit*[c], post haec inter cetera, quae mandantur, tertio dictum esse : *et mundus erit*[d], et iterum ad ultimum scriptum esse : *et mundabitur*[e]. Unde mihi videtur esse quasdam et in ipsa purificatione differentias et, ut ita dixerim, profectus quosdam purgationum. Potest enim et de illo, qui cessat a peccato, dici : *et mundus erit*[f], sed non statim ita *mundus* videbitur, ut ad summam puritatis accesserit.

Denique addit his, quae dixerat : *In quacumque die mundatus fuerit*[g] : *Et emittetur* inquit *viva gallina in campum, et lavabit vestimenta sua is, qui purificatur*[h]; post haec autem *omnem* inquit *pilum radet*; et addit : *et lavabitur in aqua* ; et post haec additur : *et mundus erit*[i]. Neque enim sufficit quod in respersione dixerat : *mundus erit*[j], nisi adiecisset etiam haec.

Sordida ergo vestimenta habuit usque adhuc iste, qui purificatur a lepra, etiam post aspersionem et nunc *lavare*[k] ea iubetur. Quae tamen vestimenta non mihi per omnia malae texturae videntur fuisse : alioquin abici ea magis quam lavari praeciperet. In quo ostenditur neque per omnia alienam fuisse a Deo conversationem eius neque pure in Domino et integre custoditam. Non enim lavaret vestimenta, nisi fuissent sordida, nec iterum lotis iis uteretur, si fuissent textrini in omnibus alieni.

Quod autem *radi* iubetur *omnem pilum*[l], puto quod omne quidquid emortui operis animae positae in peccatis exortum est — hoc enim nunc pili nominantur — iubeatur abicere. Peccator enim omne, quod ei sive in consilio natum est sive in verbo sive in opere, expedit, si vere purificari vult, ut eradat et abiciat nec residere aliquid patiatur. Sanctus autem servare debet omnem capillum et, si possibile est, *nec adscendere* debet *ferrum super caput eius*, ne abscidere aliquid de cogitationibus eius sapientibus

ἀποτίθεται. Μετὰ δὲ τὸ τρίτον « καθαρὸν » γενέσθαι τῆς μὲν παρεμβολῆς ἄξιος γίνεται · εἰς δὲ τὸν ἴδιον οἶκον οὐκ εἰσεῖσιν ἕως « ἡμερῶν ἑπτὰ » καὶ τοῦ πάλιν ξυρηθῆναι. Ὡς μὴ ἀρκούσης τῆς δευτέρας ξυρήσεως ἁπλούστερον εἰρημένης τῆς δευτέρας κατ' ἐξαίρετον ἐχούσης — κεφαλὴν καθαιρομένου διὰ τὰ τῶν δογμάτων κεφαλαιωδέστερα καὶ « πώγωνα » μετ' αὐτὴν ἀποτιθεμένου τὰ τοῦ ἀνδρὸς ἁμαρτήματα, διὰ δὲ « τῶν ὀφρύων » ἅπασαν οἴησιν — οὕτω καὶ « πλύνει τὰ ἱμάτια » δεύτερον καὶ δεύτερον « λούεται » καὶ οὕτω « καθαρὸς » τέταρτον ἤδη γίνεται. « Τῇ δὲ ὀγδόῃ » τῆς ἐν τῇ παρεμβολῇ διαγωγῆς « ἡμέρᾳ » οὐκέτι λήψονται ἕτεροι αὐτῷ, ἀλλ' αὐτὸς « ἑαυτῷ ἀφήσει ζῷα καὶ ἔλαιον καὶ σὺν ἐλαίῳ σεμίδαλιν » ὡς ἂν ἐν τῇ καθάρσει τελειωθῇ. Καὶ τῆς « ἐν τόπῳ ἁγίῳ » θυσίας ἄξιος γίνεται ὁ ἐπὶ τὸν πέμπτον φθάσας καθαρισμὸν καὶ τὸ θῦμα αὐτοῦ « ἅγια ἁγίων » ἐστίν.

m. 1 Sam 1,11; *n.* cfr. Num 6,5; *o.* cfr. Ps 1,3; *p.* cfr. Mt 1O,3O; *q.* cfr. Lev 14,9; *r.* cfr. Lev 14,9; *s.* cfr. Lev 14,8-9; *t.* cfr. Lev 14,8; *u.* Lev 14,8-9; *v.* Io 5,14; *w.* cfr. 1 Io 5,16; *x.* cfr. Lev 14,8

aut dictis aut operibus possit. Inde denique est quod et Samueli *ferrum* dicitur *non adscendisse super caput*[m]; sed et omnibus Nazareis[n], qui sunt iusti, quia iustus sicut scriptum est, *omnia quaecumque fecerit, prosperabuntur, et folia eius non decident*[o]. Hinc et discipulorum Domini etiam *capilli capitis* dicuntur *esse numerati*[p], hoc est omnes actus, omnes sermones, omnes cogitationes eorum servantur apud Deum, quia iustae, quia sanctae sunt. Peccatorum vero omne opus, omnis sermo, omnis cogitatio debet abscidi. Et hoc est quod dicitur : *Ut omnis pilus corporis eius radatur et tunc erit mundus*[q].

Sed et hoc observa quod non sufficit ei post purificationem vel *vestimenta lavisse* vel *omnem pilum rasisse*, nisi et *lotus fuerit in aqua*[r]. Oportet namque eum abicere omnes sordes, omnem immunditiam non solum de vestimentis, sed et de proprio corpore, ut ne qua in eo macula exstinctae leprae resideat.

Tertio ergo nunc purificatus ita demum dignus efficitur *ingredi castra* Domini; non tamen continuo permittitur ei introire domum suam, sed dicitur ut *extra domum suam maneat septem diebus et radatur omnem pilum capitis et barbae et superciliorum*[s], quasi non suffecerit quod prius *omnem pilum raserat*[t], nunc additur ut *omnem pilum capitis et barbae et superciliorum radat*[u]. Idem namque videbatur dictum in eo, quod dixerat *omnem pilum radendum*. Sed non mihi videtur inanis esse ista repetitio. Vult enim peccatorem, posteaquam fuerit mundatus, posteaquam remissionem per paenitentiam acceperit peccatorum, de purgatione *capitis* admonere *et barbae et superciliorum*, velut si diceret ei : *Ecce, iam sanus factus es*[v], vide ne ultra capitis contrahas culpam. *Capitis* enim *peccatum*[w] est aliter quam fides Ecclesiae continet de divinis sentire dogmatibus. In barba vero, ut meminerit se virilis aetatis deposuisse peccata et conversus fiat sicut infans. In superciliis autem arrogantiam deicit et male elatum ad humilitatem Christi inclinat supercilium. Secundo ergo ad hunc modum *omnis pilus corporis raditur*. Et sicut haec geminantur, ita et *vestimenta* semel in prima purificatione *lavisse*[x] non sufficit, sed secundo praecipitur,

Ὁ μὲν οὖν « περὶ πλημμελείας ἀμνὸς » ἀνδραγάθημα καθαιρετικὸν ἡμαρτημένων · ὁ δὲ « ὁλοκαρπούμενος » ἤδη καρπὸς ἄξιος ὢν καὶ δι᾽ ὅλων ἀνατεθῆναι τῷ Θεῷ τροφὴ τῷ πυρὶ « τοῦ θυσιαστηρίου » γινόμενος. Μεθ᾽ οὓς « τὸ πρόβατον » · οἱ παραμείναντες τῇ ψυχῇ τοῦ καθαριζομένου καρποὶ ἐπ᾽ αὐτὸν ἀναφερόμενοι τὸν καθαριζόμενον. Εἰς δὲ τὰς τρεῖς θυσίας τά « τρία δέκατα » διαιρεῖται « τῆς

y. Lev 14,9; *z*. cfr. Lev 14,9; *aa*. Lev 14,1O; *ab*. Lev 14,13; *ac*. cfr. Lev 14,13; *ad*. cfr. Lev 14,19-2O; *ae*. cfr. Lev 14,1O; *af*. cfr. Lev 14,1O; *ag*. cfr. Lev 14,1O

ut lavet vestimenta sua et corpus suum aqua, et tunc quarto additur : *et mundus erit*[y].

Haec autem fiunt intra castra quidem posito eo, adhuc tamen *extra domum suam*[z]. Dicit enim post septem dies : *In die octava assumet sibi duos agnos*. Iam non alius *assumit*, sed ipse *sibi assumit*. *Duos* inquit *agnos immaculatos*, *et ovem unam anniculam immaculatam*, *et tres decimas similaginis conspersae in oleo*, *et cyathum olei unum*[aa], ut post haec quinta purificatione purificatus consummetur.

Ex his ergo *duobus agnis* unus quidem immolatur et dicitur *pro delicto*: *In loco*, inquit *in quo iugulatur pro peccato*, *et ubi holocaustomata fiunt*, *in loco sancto*[ab]. Ecce iam dignus efficitur, ut offerat sacrificium, qui potuit ad quintam purificationem pervenire, et hostia eius *sancta sanctorum*[ac] fit. Alius autem agnus *holocaustum* efficitur, in quo et *propitiari pro ipso sacerdos* dicitur, *ut purgetur*[ad]. Igitur primus *agnus*, qui *pro delicto* est, videtur mihi virtutis ipsius formam tenere, quam assumpsit is, qui erat in peccatis, per quam potuit propellere a se affectum peccandi et malorum veterum paenitudinem gerere; secundus vero *agnus* figuram tenere illius iam recuperatae virtutis, per quam abiectis et procul fugatis omnibus vitiis integrum se et ex integro obtulit Deo et dignus exstitit divinis altaribus.

Ovis autem, quae post agnos assumitur[ae], quantum conicere in tam difficilibus locis valemus, fecunditatem puto quod designet eius, qui conversus est a peccato et totum se obtulit Deo, qua post omnia in bonorum operum foetibus utitur et innocentiae fructibus pollet.

In tria ergo purificationis huius, id est conversionis a peccato, ratio dividitur. Prima est hostia, qua peccata solvuntur; secunda est, qua anima convertitur ad Deum; tertia est fecunditatis et fructuum, quos in operibus pietatis is, qui dicitur conversus, ostendit. Et quia tres istae sunt hostiae, idcirco subiungit et *tres mensuras decimae similaginis*[af] assumendas, ut ubique intelligamus purificationem fieri non posse sine mysterio Trinitatis.

Vide autem quod hic in quinta purificatione non assumitur farina, sed iam *similam* habet iste, qui purificatur a peccatis; *simila* ei adscribitur, unde habeat iam panem mundum, et haec *oleo conspergitur*. Sed et *oleum* eius ad duos usus dividitur; unum, quo *simila conspergitur*, alium, quo sacerdos accipit *integram mensuram cyathi*[ag], ut ait. In quo, ut ego sentio, et panis eius pinguis efficitur

σεμιδάλεως » · ἐπὶ τῷ πέμπτῳ καθαρισμῷ οὐκ ἄλευρον δέ φησιν, ἀλλὰ « σεμίδαλιν », ὕλην ἄρτου καθαροῦ · « ἐν ἐλαίῳ δὲ πεφύραται » · φωτὸς δὲ τοῦτο τροφή, οὐχ ἁπλῶς πυρός. Δι᾽ ἑτέρου δὲ « κοτύλης ἐλαίου » πάλιν καθαρίζεται ὁ δεόμενος ἱερέως τοῦ « στήσοντος αὐτὸν » οὐ μόνον ἔσω τῆς παρεμβολῆς ἀλλὰ καὶ « παρ᾽ αὐτὴν τὴν θύραν τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου ἔναντι Κυρίου ».

ah. cfr. Lev 14,18; *ai.* Lev 14,11; *aj.* cfr. Eph 4,14; *ak.* Lev 14,10.11

pro misericordia et oleum, quo lux vera et scientiae ignis accenditur, *per manus sacerdotis capiti eius imponitur*[ah].

Ita enim dicit : *Et statuet* inquit *eum sacerdos, qui mundat eum, in conspectu Domini, ad ostium tabernaculi testimonii*[ai]. Vide quia sacerdotis est *statuere* eum, qui convertitur a peccato, ut stabilis esse possit et ultra non fluctuare nec *moveri omni vento doctrinae*[aj]. Statuit ergo eum non solum intra castra, sed *ad ipsum ostium tabernaculi testimonii ante Dominum*. Et posteaquam secundum ea, quae superius dicta sunt, offeruntur hostiae pro purificatione, adhibet, inquit, et *cyathum olei* et separat illud *ante Dominum*[ak].

SIGLE E ABBREVIATURE

AH = *Apologia ad Anastasium* (Simonetti 1961, 25-28)
AT = Antico Testamento
BP = *De benedictionibus Patriarcharum* (Simonetti 1961, 189-228)
cl(l). = colonna (-e)
ES = *Expositio Symboli* (Simonetti 1961, 133-182)
fr(r). = frammento (-i)
GLNT = *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia (= *Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart)
HLev, HGen, HEx etc. = omelia (-e) sul Lev, sul Gen, sull'Ex, etc.
HM = E. Schulz-Flügel, hrsg, Tyrannius Rufinus, *Historia Monachorum, sive de vita sanctorum patrum*, Berlin 1990
LXX = Settanta
ms(s) = manoscritto (-i)
NT = Nuovo Testamento
PG = *Patrologia Graeca*, ed. J.P. Migne, Paris 1857-1866
SémB = *Sémiotique et Bible*
s.v(v). = *sub voce (vocibus)*
TM = testo masoretico
v(v). = versetto (-i)
vd. = vedi
Vet = (Latina) Vetus
Vg = Volgata

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

(Le citazioni dal NT sono dall'ed. E. Nestle-K. Aland, Stuttgart [26] 1963)

AA.VV. 1986 = *XIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. L'origenismo: apologie e polemiche intorno a Origene, Roma, 9-11 maggio 1985* (= *Augustinianum* 26)
AA.VV. 1987 = *Rufino di Concordia e il suo tempo,* I Udine
Almeida 1977 = I.A., "Pour une définition formelle du récit-parabole", in *SémB* n. 6, 27-34
Almeida 1979 = "Paysage intertextuel", in *SémB* n. 15,1-3
Baehrens 1920 = W.A.B., hrsg., *Origenes Werke* VI. *Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus* (*GCS* 29), Leipzig, 280-507
Borret 1981 = M.B., a cura di, *Origène. Homélies sur le Lévitique* (*SC* 286-287), I.II. Paris
Brockelmann [2] 1928 = C.B., *Lexicon Syriacum*, Halis Saxonum
Crouzel 1971 e 1982 = H.C., *Bibliographie critique d'Origène* e *Supplément I* (*Instrumenta Patristica* VIII e VIII A), Hagae Comitis
Crouzel 1986 [1985] = H.C., *Origene*, Roma (= Paris)
Daniélou 1974 [1958] = J.D., *La teologia del giudeo-cristianesimo*, Bologna (= Tournai)
Darrault 1977 = I.D., "La communication parabolique. Matthieu 13, 1-53. V. Le discours parabolique ou le miracle de la multiplication du sens", in *SémB* n. 6, 13-26

De Lange 1978 = N.R.M. D. L., *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in Thirth-Century Palestine*, Cambridge (rist. d. ed. 1976)

De Lubac 1971 [1950] = H.D.L., *Storia e spirito. La comprensione della Scrittura secondo Origene*, Roma (= Paris)

Di Berardino 1978 = A.D.B., a cura di, *Patrologia*, III: *Dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia (451). I Padri latini*, Torino, 234-240 (Rufino di Aquileia)

Grech-Segalla 1978 = P.G.-G.S., *Metodologia per uno studio della teologia del Nuova Testamento*, Torino

Greimas 1983 = A.J.G., "La traduction de la Bible: un problème sémiotique. La traduction et la Bible", in *SémB* n. 32, 1-11

Jastrow 1903 = M.J., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York

Jüngel 1978 ([1] 1962) = E.J., *Paolo e Gesù. Alle origini della cristologia*, Brescia (= Tübingen [4] 1972)

Lamirande 1967 = É.L., "Étude bibliographique sur le pères de l'église et l'Aggadah", in *Vigiliae Christianae* 21, 1-11

Levy 1924 = J.L., *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudin und Midraschim*, [2] Berlin-Wien

Marti 1974 = H.M., *Uebersetzer der Augustin-Zeit. Interpretation von Selbstzeugnissen* (*Studia et testimonia antiqua* XIV), München, 73-93 (Girolamo e R.)

Monaci Castagno 1987 = A.M.C., *Origene predicatore e il suo pubblico*, Milano (bibl. 11-22)

Panier 1980 = L.P., "Le texte du commentaire exégétique. À propos d'un commentaire de l'Epitre aux Hébreux", in *SémB* n. 17, 6-37

Panier 1983 = L.P., "Le commentaire: expansion figurative et sélection sémique", in *SémB* n. 31, 43-64

Rapallo 1985 (1983) = U.R., *La parola, il testo e la cultura. Linguistica e antropologia del 'sangue'*, Roma 10-35 = "Il sangue nel 'Levitico': la parola e il testo. Saggio di ermeneutica origeniana", in F. Vattioni, a cura di, *Sangue e antropologia biblica nella letteratura cristiana, Roma 29 nov.-4 dic. 1982*, Roma 327-352

Robinson 1893 = J.A.R., *The Philocalia of Origen*, Cambridge

Sanders [2] 1981 = E.P.S., *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London ([1] 1977)

Sgherri 1982 = G.S., *Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene*, Milano

Simonetti 1961 = M.S., *Tyrannii Rufini Opera* (*CChr* 20), Turnholti

Winkelmann 1970 = F.W., "Einige Bemerkungen zu den Aussagen des Rufinus von Aquileia und des Hieronymus über ihre Uebersetzungstheorie und -methode", in P. Granfield-J.A. Jungmann, hrsgg. *Kyriakon. Festschrift J. Quasten*, Münster i.W. II 532-547.

Massimiliano Pavan

CONCORDIA NEL V E VI SECOLO

La città di Concordia nel V e VI secolo visse direttamente le vicende politiche, culturali, religiose di tutta la "provincia" della Venetia. Queste vicende hanno due poli cronologici determinanti: a) l'assedio di Aquileia da parte di Attila re degli Unni nel 451-53 e b) oltre un secolo dopo la fondazione del ducato longobardo a Forum Iulii nel 569.

Fra questi due poli cronologici si attuò per la Venetia il passaggio vero e proprio dall'Antichità al Medio Evo.

L'assedio di Aquileia da parte di Attila assunse un duplice valore: politico e religioso. Quell'assedio triennale comportò infatti la cessazione da parte della città adriatica dalla funzione di *caput Venetiae*, ruolo che passò a Forum Iulii per evidenti ragioni strategiche. La via Annia, percorsa anche dalle torme di Attila, lungo la quale le città, a cominciare da Concordia, furono saccheggiate, nella marcia anche lungo la Postumia fino al Mincio, riassunse una funzione militare un secolo dopo, con la guerra "gotica".

Ma proprio l'assedio di Aquileia del 451-53 ebbe una conseguenza, per il momento solo temporanea, ma indicativa per il futuro, quella del trasferimento - rifugio della sede patriarcale a Grado, una indicazione determinante per tutta la costa veneto-adriatica e non solo per essa. A tal proposito giova anche tener presente che proprio nel 451 fu tenuto quel concilio di Calcedonia sui cui deliberati si incentrerà nel secolo successivo tutta la battaglia politico-religiosa della Venetia et Histria e della costa adriatico-dalmata nei confronti di Bisanzio e dello stesso papato romano.

Naturalmente sia Aquileia sia Concordia e Altino continuarono a mantenere le relazioni non solo con l'entroterra della Venetia, ma con tutta l'area transalpina, pannonica, norica, retica, attraverso le strade che passavano i valichi di Monte Croce Carnico, del Predìl, di Piro e di Resia, come è confermato dagli stessi avvenimenti anche del secolo successivo. Vieppiù doveva assumere importanza il colle-

gamento di Concordia con Opitergium (e quindi con la Postumia "alta") e più a Nord con Ceneta e con Feltria.

Nessun sconvolgimento particolare si ebbe nella Venetia dopo lo scossone della incursione unna e quindi la vita anche nelle città gravitanti sulla costa, quelle appunto toccate dalla via Annia, dovette riassumere quel livello di vitalità confermata anche dalla vita religiosa: lo stesso vescovo metropolita di Aquileia rientrò a Grado nella sua sede tradizionale. Né è più sostenibile l'immagine d'una grande migrazione nelle isole della laguna in quella occasione, quale si avrà progressivamente in seguito alle conquiste longobarde un secolo dopo.

Resta invece il fatto del venir meno di una effettiva presenza del governo romano d'Occidente, come è dimostrato dalla facilità con cui Odoacre divenne padrone d'Italia deponendo l'ultimo imperatore d'Occidente, Romolo Augustolo nel 476.

Ma proprio la Venetia sul finire di quel V secolo doveva assumere ancora una volta la sua posizione di chiave del dominio d'Italia per la prima sconfitta subita da Odoacre ad opera di Teoderico re degli Ostrogoti al Pons Sonti, cioè alla odierna Mainizza, nel 489. Per inseguire Odoacre fino a Verona il re ostrogoto avrà certamente percorso la via Postumia "alta", per Opitergium, lasciando alla sua sinistra sia Aquileia, sia Concordia sia Altino.

Mentre Altino restava l'importante capolinea della Claudia Augusta (la via della Rezia e dell'Alto Danubio), Aquileia e Concordia continuarono ad avere una loro importanza civile e militare, sia per i collegamenti col Norico "mediterraneo" sia con la Pannonia, province in mano dei Goti. Ma come si ricaverà dalla corrispondenza ufficiale di Cassiodoro, alto funzionario della Corte di Ravenna, sia Aquileia sia Concordia furono allora sede di pubblici *horrea* per rifornire civili e militari (*Variae* XII, 26).

La Venetia infatti durante il regno di Teoderico (493-526) rappresentava l'anello geografico di collegamento con la Pannonia (cui si faceva riferimento per ingrossare gli eserciti) e il controllo dei passi alpini verso il Norico e la Rezia, soprattutto della Val d'Adige sotto pressione delle popolazioni barbariche e in misura crescente dell'emergente regno di Clodoveo.

Verona, crocevia determinante tra la Postumia e la strada di collegamento tra Po (da Hostilia) e le due diramazioni della via Claudia Augusta (per i passi di Resia e del Brennero), ebbe particolari cure da parte di Teoderico che fece di Verona anche una sede residenziale fortificandola adeguatamente. E fortificazioni fece allestire all'altez-

za di Trento e nella Val Sugana, fra i territori di Trento e Feltre, mentre Treviso, come Trento, era anch'essa fornita di *horrea* per i rifornimenti di derrate.

Gli *horrea* di Trento e Treviso vengono essi pure ricordati in una lettera di re Teodato (Cassiodoro *Variae*, X, 27 del 535/36) dove si ricordano le *devotae Venetiae*, una qualifica già in vigore sui miliari della seconda metà del quarto secolo, quando appunto il settore nordorientale d'Italia assunse importanza decisiva sia nella difesa dalle incursioni barbariche sia nelle competizioni tra detentori ed aspiranti al potere imperiale.

Nel 535 invero cominciò la cosiddetta "guerra gotica", l'impresa decisa dal neo imperatore d'Oriente Giustiniano, una guerra che contribuì fortemente al divario fra Venetia "continentale" e Venetia marittima, la prima più controllata e controllabile, nelle alterne vicende, da parte delle resistenti forze gotiche, ma esposta anche alle intromissioni franche, la seconda meglio controllata dalle forze bizantine. Lo dimostrò il percorso dell'esercito di Narsete nel 552, proveniente dalla Dalmatia, che dovette seguire l'itinerario della antica via Annia, superando non poche difficoltà per l'interruzione dei ponti, data la trascuratezza cui era abbandonata questa via un tempo così importante per i collegamenti con Roma.

La marcia di Narsete dovette certamente passare per Concordia, in direzione di Altinum-Patavium (o la strada perilagunare dei Septem Maria) per raggiungere Ravenna.

Concordia comunque dovette altresì e contemporaneamente essere coinvolta nella progressiva gravitazione lagunare grazie anche al suo porto "Reatino" (Caorle-Falconera) che doveva essere base essenziale nella navigazione perilagunare vieppiù importante nelle progressive difficoltà terrestri.

Ma nel contempo Concordia doveva essere partecipe d'un altro grosso fatto storico, che ebbe suo perno ancora una volta in Aquileia, la città che non più svolgendo la funzione civile di *caput Venetiae* aveva vieppiù assunto dalla metà del V secolo il ruolo di Chiesa metropolitana non solo nell'ambito veneto ed istriano, ma anche Oltralpe fra Norico "mediterraneo" e Pannonia occidentale (Pannonia Prima e Savia).

Nel momento in cui la guerra gotica doveva segnare la presenza politica di Bisanzio nell'area veneto-adriatica, proprio la organizzazione delle Chiese suffraganee di Aquileia mostrava una peculiarità politico-religiosa nella presa di posizione contro l'autorità impe-

riale non accettando i deliberati del concilio costantinopolitano (V ecumenico) del 553, voluto da Giustiniano con la condanna dei cosiddetti Tre Capitoli, a correzione di quanto invece deliberato un secolo prima a Calcedonia, deliberati imposti anche al papa romano. Una duplice rivendicazione, dunque.

Questa presa di posizione di Aquileia, seguita da tutte le sue Chiese suffraganee dimostrava due cose: a) la compattezza delle Chiese della Venetia et Histria nella sfida contro Costantinopoli e contro Roma; b) la persistenza dei collegamenti di Aquileia con le Chiese suffraganee anche d'Oltralpe nel pieno della campagna di Narsete.

Protagonisti dell'opposizione furono i due successivi metropoliti aquileiesi Paolo (Paolino) ed Elia (quest'ultimo morto nel 591, quindi anche dopo che Narsete aveva ristabilito il potere imperiale in Italia). Contro tale opposizione papa Pelagio I (555-561) si rivolse all'autorità imperiale perché Paolo d'Aquileia fosse tradotto a Costantinopoli per indurlo a rimettersi ai prescritti della autorità apostolica romana.

E' da precisare che Narsete, benché avesse debellato i Goti, doveva nondimeno badare ora alle spinte dei Franchi d'Austrasia sulla regione veneta e padana, e ciò gli offrì anche l'occasione di fare prigioniero il vescovo di Altino Vitale che negli anni precedenti, durante le operazioni bizantine nella Venetia, si era rifugiato nel Norico mediterraneo, ad Aguntum, mettendosi sotto protezione franca. Si esplicavano così gli aspetti politici del contrasto religioso, mentre anche questi contatti fra le Chiese della Venetia e quelle d'Oltralpe mostrano la persistenza delle comunicazioni fra queste regioni. Da Altino a Virunum, e quindi ad Aguntum, in valle della Drava, la via era proprio quella che da Concordia portava al Passo di Monte Croce Carnico: un percorso che fra il 563 e il 564 fece anche il poeta veneto Venanzio Fortunato per portarsi in Gallia, ma che a ritroso qualche anno dopo fece rifare con l'immaginazione nel suo poemetto sulla vita di San Martino, scritta quando il patriarca Paolo era già morto (569) e che il poeta ricorda con particolare venerazione (*Vita*, IV, 661 ss.: *pontificem pium Paulum cupienter adora*).

Paolo (Paolino) morì (569) poco dopo che i Longobardi di re Alboino erano entrati dalla Pannonia nella Venetia, un fatto determinante per la storia della regione, che divenne luogo di forte competizione fra i nuovi arrivati e il potere di Bisanzio.

Alboino non si spinse fino ad Aquileia e preferì il più agevole percorso della Postumia "alta", oltrepassando a Nord la stessa Opiter-

gium per portarsi alla Piave dove gli andò incontro il vescovo di Treviso Felice. Cionondimeno Paolo di Aquileia preferì trasferire il tesoro della sua basilica e la sede stessa della metropoli ecclesiastica a Grado, più stabilmente di quanto era avvenuto più di un secolo prima durante l'assedio di Attila. Ciò contribuì decisamente, per sua parte, a segnare ancor più profondamente la linea divisoria tra Venetia continentale, progressivamente longobardica, e la Venetia marittima, compresa l'Istria, in mano bizantina.

Al momento, proprio in virtù della coesione ecclesiastica anticostantinopolitana, questa divisione territoriale non coinvolse l'organizzazione della Chiesa di Aquileia in quanto metropolitana che estendeva giurisdizione anche al di là delle Alpi. Infatti il successore di Paolo (Paolino), il patriarca Elia, nel 579 tenne un sinodo a Grado, al quale parteciparono, nonostante la divisione territoriale, provocata appunto dall'invasione longobarda e dalla costituzione del comitato di Forum Iulii (Cividale), dodici vescovi della Venetia, dell'Istria, del Norico, della Pannonia e il rappresentante di Ingenuino della Rezia. Tra essi troviamo per la prima volta documentato il nome del vescovo di Concordia, Chiarissimo, titolare di questa sede istituita circa due secoli prima.

Nel sinodo di Grado del 579 fu ribadito il richiamo a Calcedonia contro il costantinopolitano del 553. Il che non provocò alcun intervento da parte imperiale, impegnati com'erano i Bizantini a difendere i territori italiani contro i Longobardi.

Ma nel 585 l'esarca Smaragdo stipulò una tregua con gli invasori e l'anno successivo, essendo stato eletto, in seguito alla morte di Elia, il nuovo patriarca Severo, venuto personalmente a Grado, lo fece tradurre con la forza a Ravenna assieme a suoi tre suffraganei.

Rientrato Severo a Grado grazie a un compromesso raggiunto a Ravenna, fu papa Gregorio a sollecitare l'imperatore Maurizio per indurre i vescovi della Venetia et Histria a raggiungere Roma per risolvere la questione teologica. Ma questi reagirono, tutti solidali, sia quelli del territorio in mano bizantina, sia quelli sotto i Longobardi e i transalpini, che protestarono rivolgendosi direttamente all'imperatore. Ancora dunque la solidarietà travalicava ogni divisione politica e territoriale.

Ci volle un ulteriore intervento da parte politica ed ecclesiastica (papale) che fecero eleggere a Grado nel 606 come successore di Severo un metropolita fedele a Roma, Candidiano, perché la divisione ecclesiastica si uniformasse a quella politica. Ma i più tenaci op-

positori, anche con l'appoggio del re longobardo Agilulfo e del duca del Friuli Gisulfo, prima riattivarono in forma indipendente la sede di Aquileia, con un loro metropolita, Giovanni, poi, qualche decennio dopo, trasportarono la sede a Cormons. Nell'VIII secolo fu portata a Cividale.

Ciascuna delle due sedi, quella di Grado (Nuova Aquileia) e quella di Aquileia-Cormons si ritennero eredi legittime dell'antica sede patriarcale di Aquileia e così la separazione politica si confermò in quella religiosa. Ma il litorale veneto-bizantino subiva la pressione avanzante della conquista longobarda: nel 603 cadeva Patavium, cui nel 615 seguiva Concordia. Le popolazioni solo allora in gran numero abbandonarono le rispettive città emigrando sulle isole della laguna, ma i vescovi rispettivi mantennero le titolature iniziali. Né è attestato indiscutibilmente il trasferimento della sede episcopale di Concordia a Caorle.

Per una bibliografia essenziale e recente, oltre al vol. di AA.VV., *Iulia Concordia dall'età romana all'età moderna*, Treviso 1978 si vedano, in generale:

AA.VV., *La Venetia dall'antichità all'alto Medio Evo*, Roma 1988

AA.VV., *La Venetia nell'area padano-danubiana*, Padova 1990

I contributi di M. Pavan e S. Tavano nel vol. AA.VV., *Il Nord-est. Diversità e convergenze*, Vicenza 1990.

Pierangela Croce Da Villa

MOTIVI DEL REPERTORIO SIMBOLICO PAGANO NELL'ICONOGRAFIA PALEOCRISTIANA

La continuità del repertorio simbolico pagano nell'iconografia dei primi tempi cristiani è argomento troppo vasto perché si possa esaurire in questa sede, ed è inoltre già stato considerato in autorevoli studi (1). Mi limiterò pertanto in questo intervento a proporre quanto ho potuto constatare nei monumenti di Concordia che, come la vicina Aquileia, ha avuto lunga vitalità, dalla seconda metà del I° sec. a.C. (fu fondata com'è noto nel 42 o 40 a.C.) al tardo impero e all'epoca paleocristiana.

Questa continuità di vita permette di seguire nel tempo, soprattutto nella scultura funeraria meglio conservata, l'opera di un artigianato che si manifesta attraverso i secoli, avvalendosi delle esperienze fatte e del repertorio figurativo noto anche quando le committenze non sono più pagane ma cristiane.

L'esistenza di un artigianato locale è provata in epoca romana da attive botteghe di lapicidi che producono una grande quantità di opere decorate e figurate destinate alla città e alle due necropoli che si sviluppavano ad oriente ed occidente della cinta muraria.

Il panorama culturale di Concordia non è diverso da quello di altri centri romani della *Venetia et Histria*, se si eccettuano interpretazioni talvolta originali (2) di schemi che circolavano in tutto l'Impero.

Nel III sec. d.C., assai meno ricco di testimonianze che nei pri-

(1) Si ricordano ad esempio O. Gigon, *Die antike kultur und das Christentum*, Gutersloh, Verlagshaus Gerd Mohn, 1969; A. Nock, *Early Christianity and its hellenistic background*, in *Essays on Religion of the Ancient World*, Oxford 1972, p. 49 ss.; J. Fontaine, *Christianisme et paganisme dans le Christianisme anterieure a Costantin*, in *Revue des Etudes Latines LI*, 1981, p. 53 ss.

(2) Vedi ad esempio la pigna simbolo d'immortalità, usata spesso come coperchio di are funerarie o coronamento di altari cilindrici, che in Concordia è stata utilizzata per ricavarvi il ritratto del medico *Decimus Sempronius Hilarus* (F. Broilo, *Iscrizioni lapidarie latine del Museo Nazionale Concordiese di Portogruaro (I a.C. - III d.C.)* I, Roma, 1980, pp. 43-44.

mi due secoli di massimo splendore della colonia, sono soprattutto due opere incomplete a provare l'esistenza di botteghe artigiane.

La prima è il sarcofago in marmo del Proconneso, con scena di nozze, giunto già lavorato in Concordia da Roma, per essere completato in loco con i volti degli Sposi; appartiene ad una categoria di sarcofagi in cui erano rappresentate scene di vita comune, le nozze appunto, oppure la vita militare o l'offerta di un sacrificio, che erano gradite ad una vasta clientela (fig. 1).

Doveva completarlo un coperchio con la coppia dei defunti distesi sopra la kline, il letto.

Per considerazioni tipologiche e per l'accurata lavorazione del trapano, il monumento in questione è datato alla seconda metà del III sec. d.C (3).

La seconda opera incompleta è un frammento di coperchio di sarcofago in marmo, con parte dei busti dei due coniugi che avrebbero dovuto essere distesi sulla kline, nel classico atteggiamento; l'uomo con tunica e toga tiene il braccio destro sulla spalla della moglie che con la mano sinistra scosta il *pallium*, il mantello, dal capo (4) (fig. 2).

Talvolta in questi coperchi la testa dei defunti era lavorata a parte (5) per essere aggiunta ai corpi già lavorati o importati da qualche officina specializzata; qui invece lo scultore concordiense voleva realizzare l'intero coperchio, ma l'opera è rimasta incompiuta; i personaggi sono tozzi, appena sbozzati i volti; la mano dell'uomo è sbagliata nelle proporzioni e nella posizione delle dita (il pollice è al posto del mignolo) e il monumento più che un pezzo rimasto invenduto, come forse il sarcofago delle nozze, sembra uno scarto di bottega.

(3) Il sarcofago è datato da G. FERRARI, *Il commercio dei sarcofagi asiatici*, Roma 1966, pp. 100, 101, non prima della metà del III sec. d.C.; il pezzo, come altri analoghi, sarebbe stato lavorato in Roma da maestranze asiatiche.
All'avanzato III sec. d.C. lo data L. BESCHI, *Le arti plastiche*, in *Da Aquileia a Venezia*, p. 395 fig. 376, mentre alla fine del III o inizi del IV sec. d.C. lo datano G. BRUSIN, *Monumenti romani e cristiani di Iulia Concordia*, in *Il Noncello*, nn. 12-13, Pordenone 1959, pp. 107-110 e S. TAVANO, *I monumenti paleocristiani di Concordia*, in *La Chiesa concordiese 389-1989. Concordia e la sua cattedrale*, Fiume Veneto 1989, pp. 186-188.

(4) inv. 281.

(5) Vedi ad esempio il coperchio di kline del Museo Nazionale Romano con teste originali sostituite da due di restauro; M.E. MICHELI, in *Museo Nazionale Romano, Le sculture*, I, 6, Roma 1986, pp. 139-140.

I volumi larghi, le pieghe rese con poche e lineari incisioni fanno datare questo pezzo alla fine del III sec. d.C.

Il III sec. è un'epoca in cui anche in Concordia la religione cristiana si è diffusa e i motivi pagani vengono indifferentemente usati in sarcofagi cristiani; la scena di nozze che compare nel sarcofago descritto avrebbe potuto essere destinata ad un committente cristiano, la cui religione si sarebbe evidenziata nell'iscrizione o in un simbolo (6).

Questa commistione di sacro e profano è provata dal confronto di due sarcofagi pressoché identici, quello di Firmina, pagano, della fine del II o degli inizi del III sec. d.C., e quello di Irenea della metà del III sec. d.C., cristiano.

Il sarcofago di Firmina, conservato nel Museo di Portogruaro, con coperchio a tettuccio che ricorda realisticamente il tetto della casa con embrici e coppi, ha sulla fronte l'iscrizione *Firmina viva sibi fecit* in una tabella retta da due vivaci e corposi Eroti di piena tradizione classica; ai lati della cassa sono due ricche ghirlande a rilievo (fig. 3) (7).

Il sarcofago di Irenea, rinvenuto nel fondo Persico in Concordia, fu donato dal conte Stucky alla fine del secolo scorso al Museo di Treviso, dove tuttora si trova (8).

Il monumento funerario, sempre con coperchio a tettuccio, ha sulla fronte due Eroti che sostengono la tabella con l'iscrizione; le loro figure sono rigide, appiattite, con un atteggiamento quasi ieratico come per adeguarsi alla cristianità della sepoltura.

L'iscrizione ricorda la giovane liberta Irenea morta a 19 anni, cui fu offerta la sepoltura dalla patrona *Iulia Ravenna* (fig. 4).

La formula usata *quievisti in saeculo* (si è addormentata in questo mondo) per indicare la morte della giovane indica chiaramente la fede cristiana della *gens Iulia* di Concordia, gente importante perché variamente documentata nella colonia; è questa la prova che alla metà del III sec. d.C., cui come già detto il sarcofago è datato per

(6) L. Musso, in *Museo Nazionale Romano cit.*, I, 8, Romano 1985, p. 307 riporta l'esempio di un sarcofago a quattro arcate di Arles in cui è rappresentata una *dextrarum iunctio* sulla fronte con temi cristiani sui fianchi.

(7) G. Brusin, *op. cit.*, p. 59.

(8) V. Galliazzo, *Sculture greche e romane del Museo Civico di Treviso*, Roma 1982, pp. 230-233.

motivi stilistici e caratteristiche paleografiche, la religione cristiana era diffusa anche in strati sociali elevati.

Il motivo degli Eroti reggi-tabella, uno dei più usati in Concordia [9] si spinge ancora più avanti nel tempo: in un frammento di una fronte di sarcofago (inv. 391) vi è un Erote che ha perso ogni riferimento con la realtà; è sproporzionato, appiattito, con il volto reso da tratti schematici; pare databile al IV sec. inoltrato (fig. 5).

Alla prima metà del IV sec. d.C. appartengono i primi documenti di un cristianesimo consolidato; sono quelli offerti dal sarcofago di *Marcus Aterius Florentius* e *Iulia Valeria*, che presenta nell'iscrizione la formula *"fecimus de data Dei"*, da quello del veterano *Aurelius Aurelianus* con la formula *"ex proprio suo de dono dei"* e da quello di *Caius Caesius* che mostra una colomba a rilievo [10].

Ma assai più numerose sono le testimonianze cristiane offerte dai sarcofagi della fine del IV, inizi del V sec. d.C. rinvenuti nel sepolcreto cosiddetto delle milizie, in cui erano sepolti pagani e cristiani, e da alcuni monumenti del complesso basilicale.

Accanto ad un preciso repertorio iconografico, la croce monogrammatica, la colomba, la lotta tra i due galli simbolo della conquista del bene, l'ariete che si volge verso il Buon Pastore [11] sono ben rappresentati in quest'epoca tarda motivi che si riallacciano alla tradizione pagana, anche se non è possibile dire quanto sia rimasto del loro originario contenuto simbolico e non abbia prevalso piuttosto una mera funzione decorativa. La presenza in Concordia di un artigianato che aveva acquisito manualmente e prediligeva alcuni temi specifici fa si che essi ritornino con puntualità adattati alle esigenze espressive dell'epoca.

(9) Vedi i pezzi inv. 207 e 339 con Eroti che reggono una fiaccola dritta e inv. 273 con Erote che regge la fiaccola rovesciata; vedi anche la fronte mutila del sarcofago inv. 403.

(10) G. Lettich, *Testimonianze epigrafiche sul Cristianesimo primitivo di Concordia*, in *AqN LI*, 1980, cc. 252-256, Idem, *Le iscrizioni sepolcrali tardo-antiche di Concordia*, Trieste 1983, pp. 50-51.

(11) P.L. Zovatto, in *Monumenti romani e cristiani di Iulia Concordia cit.*, p. 97 riporta una delle fronti di sarcofago, con iscrizione greca di Aurelio Sammo e Firmino, che reca sulla sinistra inciso il *Chrismon* e sulla destra la croce monogrammatica. La lotta tra i due galli è raffigurata in un timpano del sarcofago inv. 402; nell'altro invece due delfini (vedi oltre), v. G. Brusin, *loc. cit.*, p. 55. L'ariete è raffigurato nel pezzo inv. 2712, v. G. Brusin, *loc. cit.*, p. 57.

Il *lapidarius Ursicinus*, ricordato in una delle epigrafi del sepolcreto, ora dispersa, testimonia l'esistenza alla fine del IV - inizi del V sec. d.C. di una bottega di scultura, attività che aveva una certa importanza sociale se l'artigiano poteva permettersi una sepoltura costosa ([12]).

Uno dei motivi più comuni nel mondo pagano è quello del delfino: nel Museo di Portogruaro sono conservati due coperchi piramidali di ossuario del I° sec. d.C. ornati con questo motivo.

In uno, inv. 8716, due delfini, resi plasticamente, intrecciano le loro code (fig. 6) ([12]), nell'altro inv. 8747, più rozzo, i delfini si attorcono attorno ad un tridente.

I delfini o più raramente i pesci furono usati nella simbologia funeraria come allusivi delle acque superiori che una credenza orientale diceva si stendessero dietro il firmamento e oltre la quale vi era una zona di fuoco che illuminava gli astri.

A questa dottrina fisica fu rapportato il destino delle anime che dovevano attraversare le acque superiori per raggiungere la sfera celeste; più semplicemente il delfino indicava il viaggio nell'oltretomba ([13]).

Il delfino viene utilizzato in epoca paleocristiana come motivo funerario solo o con tridente o con l'ancora: un coperchio di sarcofago concordiense della fine del IV - inizi del V sec. d.C. conservato al Museo di Portogruaro mostra in uno dei due timpani i delfini con la coda intrecciata, sormontati dal monogramma cristiano (fig. 7).

Ancora due delfini, ma contrapposti, con nel mezzo una cascata d'acqua da cui s'innalza la croce, sono raffigurati sugli stipiti della cappella funeraria di Faustiniana in Concordia costruita nel V sec. d.C. (fig. 8).

Le figure dei pesci hanno perso qui la vivacità e la plasticità delle figure più antiche, ma rimane loro un evidente valore funerario, più che religioso ([14]).

([12]) G. LETTICH, *op. cit.*, p. 97.

([13]) Per il significato delle acque celesti e dei delfini v. F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funeraire des Romaines*, Paris 1942, pp. 130-132.

([14]) Per il valore simbolico del delfino in epoca cristiana v. H. LECLERCQ, *Dictionnaire d'archeologie chretienne et de liturgie*, Paris 1920, IV, I, s.v. *dauphin*, cc. 283-295. Il delfino attorcigliato ad un tridente raffigura Cristo sulla croce in un

Ancora più comune nella simbologia funeraria pagana è il vaso, il cratere o *cantharus* a due anse, che si trova spesso rappresentato nei mosaici nelle mani di Dioniso.

Da esso escono talvolta tralci di vite, e vi sono associati uccelli. La composizione alludeva al rituale misterico che liberava dalla morte spirituale; gli uccelli rappresentavano l'anima che bevendo il vino contenuto nel recipiente partecipava della natura divina divenendo immortale o, se isolati, indicavano l'anima che si protendeva alle sfere celesti ([15]).

Nei fianchi dell'ara funeraria di *Marcus Acutius Noetus* datata al I sec. d.C. ([16]) è raffigurato un bel *cantharus* da cui si innalzano tralci con grappoli corposi; ai lati del vaso sono due uccelli dalla coda larga e tronca, in alto tra i viticci sono altri due uccelli che beccano l'uva (fig. 9).

In forma più rigida e bidimensionale la stessa composizione, esclusi gli uccelli, appare in un frammento della fronte di un sarcofago del sepolcreto tardo (inv. 317), e sul fianco sinistro del sarcofago in marmo di Faustiniana, nel complesso basilicale di Concordia, datato alla metà del V sec. circa ([17]); qui non c'è più l'elegante simmetria della composizione romana, ma una distribuzione alquanto irregolare dei racemi (fig. 10).

Il motivo, che nel cristianesimo con il tempo assumerà il valore di simbolo eucaristico, inizialmente mantiene il significato funerario, anche se forse associato all'idea del martirio: *"Et vere fructus vitis, sanguis est martiris"*.

Meno frequente è il motivo della conchiglia, il cui uso si rifà ad una leggenda sulla nascita di Afrodite, sorta dalle acque del mare da una conchiglia ([18]), come raffigurò il Botticelli.

affresco della 2ª metà del II sec. d.C. nelle catacombe di Callisto e viene comunque utilizzato come immagine di Cristo.

([15]) G. Boissier, in Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des antiquites grecques et romaines*, Paris 1887, s.v. *cantharus*, p. 893; F. Cumont, *op. cit.*, pp. 284-285, 310, 345, 378; H.G. Horne, *Misteriens simbolik auf dem Kolner Dyonisos Mosaik*, Bonn 1972, p. 48 sg.

([16]) F. Broilo, *op. cit.*, pp. 77-83.

([17]) Per il sarcofago di Faustiniana v. B. Forlati Tamaro, *Concordia paleocristiana*, in *Iulia Concordia dall'età romana all'età moderna*, Treviso 1978, pp. 163-164.

([18]) Sul significato della conchiglia v. F. Ghedini, *Sculture greche e romane del*

Venere per questo suo legame con l'acqua diventò a Roma protettrice dei viaggi per mare e quindi dell'ultimo viaggio nell'oltretomba; alla conchiglia, suo simbolo, vennero valore d'immortalità e resurrezione.

Di qui il suo uso in campo funerario soprattutto nelle stele dove fa da sfondo ai ritratti dei defunti.

Una stele del I° sec. d.C. del Museo di Portogruaro (inv. 8731) mostra in una nicchia una famiglia composta di due personaggi maschili e al centro una donna (fig. 11).

Tutti e tre hanno la mano sinistra alzata, i due uomini a reggere quello che sembra un *volumen*, mentre la destra tiene un lembo della toga negli uomini, del pallio nella donna, e una conchiglia fa da sfondo e comprende i busti dei defunti, creando un campo chiaroscurale che fa risaltare i motivi plastici.

Sono da notare le eleganti colonnine che racchiudono la nicchia, decorate da foglie d'edera a bassorilievo, altro simbolo d'immortalità.

Un'altra conchiglia decora, quattro secoli dopo, la nicchia delimitata dall'arcatella a sinistra dell'iscrizione nel sarcofago di Faustiniana; mantiene una chiarezza compositiva ed un'eleganza formale di derivazione classica (fig. 12).

Di questo pezzo si è molto discusso, se sia di produzione ravennate o milanese ([19]), ma non mi pare possa esserne esclusa la fattura locale, sia perché sembra la somma di simboli funerari tradizionali, da cui si estrania solo il vaso da cui si innalza la palma dell'arcatella di destra, sia perché l'artigianato di Concordia poteva esprimere opere di buona fattura anche nel V sec. avanzato.

A proposito delle arcatelle ai lati dell'iscrizione voglio anche sottolineare come esse siano presenti identiche in sarcofagi del II-III sec. d.C., in cui racchiudono Eroti, e ai lati dell'iscrizione del sarco-

Museo Civico di Padova, Roma 1980, p. 136 n. 57 e G. ROSADA, in F. GHEDINI, G. ROSADA, *Sculture greche e romane del Museo Provinciale di Torcello*, Roma 1982, p. 65 scheda n. 18. La conchiglia fu usata come simbolo funerario anche in epoca paleocristiana; nei primi cimiteri cristiani i fedeli fecero infatti uso di conchiglie per segnalare le tombe e nei cimiteri d'Atripalda erano mescolate conchiglie alla terra, v. H. LECLERQ, *Dictionnaire d'archeologie chretienne cit.*, III, 2, s.v. Coquillages, c. 1906.

([19]) v. il testo riportato nella nota n. 17; sulla possibilità che il sarcofago sia d'origine locale v. P.L. ZOVATTO, *loc. cit.*, pp. 107-114 e S. TAVANO, *loc. cit.*, p. 187.

fago di *Maximinus* ([20]) della fine del IV sec. senza racchiudere alcuna decorazione all'interno come se avessero avuto di per se stesse un valore allusivo; è questo un esempio emblematico di come nei secoli vi sia una ripetizione meccanica degli schemi iconografici.

Accanto ai motivi già descritti ed altri che sarebbe forse troppo lungo elencare (cito soltanto quello della cornucopia, presente sotto forma di cornucopie incrociate in una fronte di sarcofago del II sec. d.C. e nell'acroterio di un sarcofago cristiano del IV sec. d.C. ([21])) voglio ricordarne altri due che in Concordia appaiono in monumenti tardi e non hanno riscontro localmente, ma si ispirano chiaramente al mondo classico.

Sono una scena di caccia rappresentata in una fronte di sarcofago conservata al Museo di Portogruaro, non è possibile dire con sicurezza se cristiano, del V sec. inoltrato; essa ripete lo schema compositivo ispirato ad un originale di Polignoto che comprende nel nucleo centrale il cacciatore contro il cinghiale, con la presenza di uno o più cani.

Questo tema che in origine era quello di Meleagro che caccia il cinghiale calidonio e poco dopo, lottando per le sue spoglie, viene ucciso, diventa simbolo dell'eroe che lotta e vince contro il cinghiale, il male, simbolo demoniaco e come tale viene adottato nella simbologia funeraria ([22]).

Nel III-IV sec. le scene di caccia diventano semplici rappresentazioni della realtà pur conservando lo schema originario ellenistico ripetuto nei cartoni che servivano di modello a mosaicisti e scultori, e così appare anche nei mosaici tardi della vicina Oderzo ([23]).

([20]) Vedi i pezzi elencati nella nota n. 9. Il sarcofago di *Maximinus* è inv. 153.

([21]) Quello della cornucopia che appare nel Museo di Portogruaro sia su un fianco di sarcofago, inv. 92 (G. BRUSIN, *op. cit.*, p. 51) sia in due acroteri del più volte citato sarcofago inv. 402, fu un motivo comunissimo nella statuaria e numismatica, attributo di varie divinità, quali la Fortuna, Cerere, Vesta, etc., associate all'idea di fertilità e prosperità. La sua presenza nei monumenti funerari è però forse dovuta all'uso dei ceramisti greci di raffigurarla nelle mani di Ade o Plutone, a cui ritornavano i beni concessi temporaneamente ai mortali. Essa è pertanto simbolo di morte, ma quando dal suo orlo escono pigne è anche segno di resurrezione v. E. POTTIER, in DAREMBERG-SAGLIO, *Dictionnaire cit.*, s.v. Cornucopia, pp. 1514-1521.

([22]) Per il tema della caccia v. L. VLAD BORRELLI, in *EAA II*, 1959, s.v. Caccia, ed anche V. GALLIAZZO, *op. cit.*, p. 144.

([23]) E. BAGGIO, in AAVV, *Sculture e mosaici romani del Museo Civico di Oderzo*, Treviso 1976, pp. 165-167.



Fig. 1



Fig. 2

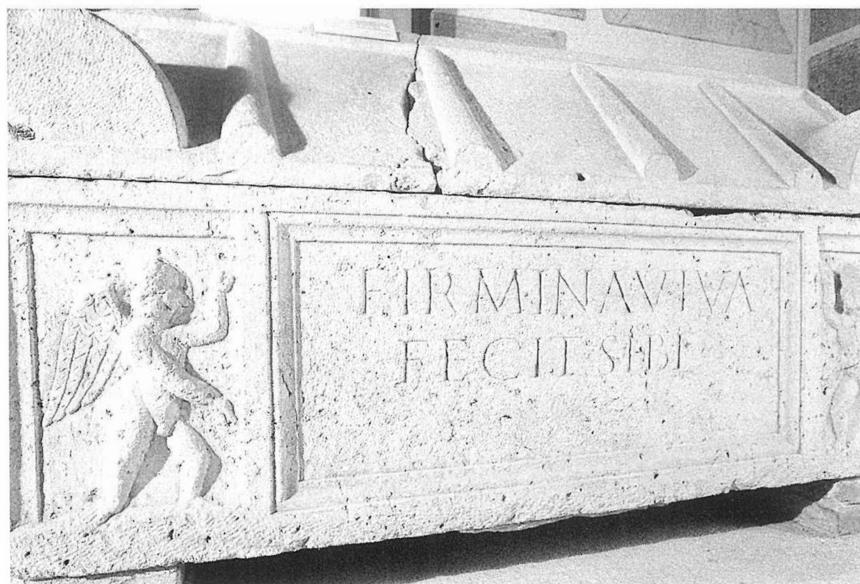


Fig. 3

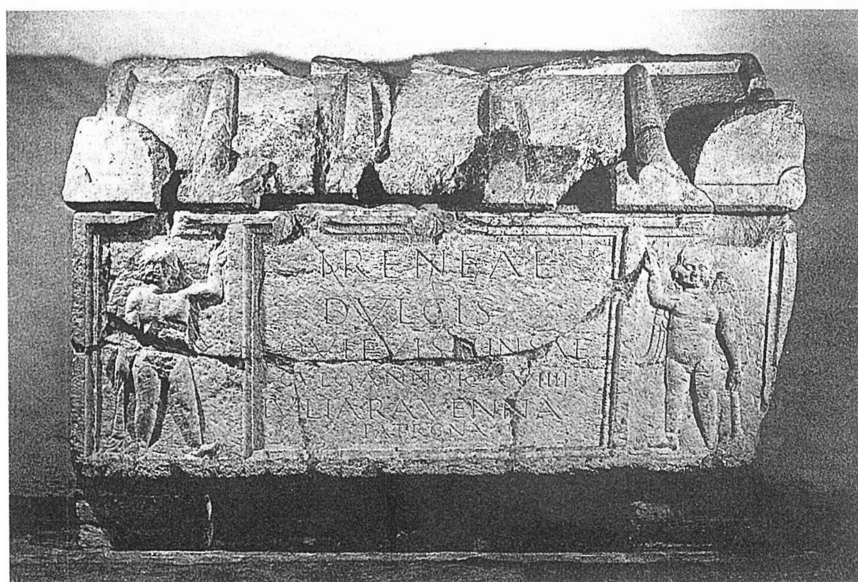


Fig. 4



Fig. 5



Fig. 6



Fig. 7



Fig. 8



Fig. 9



Fig. 10



Fig. 11



Fig. 12


Fig. 13

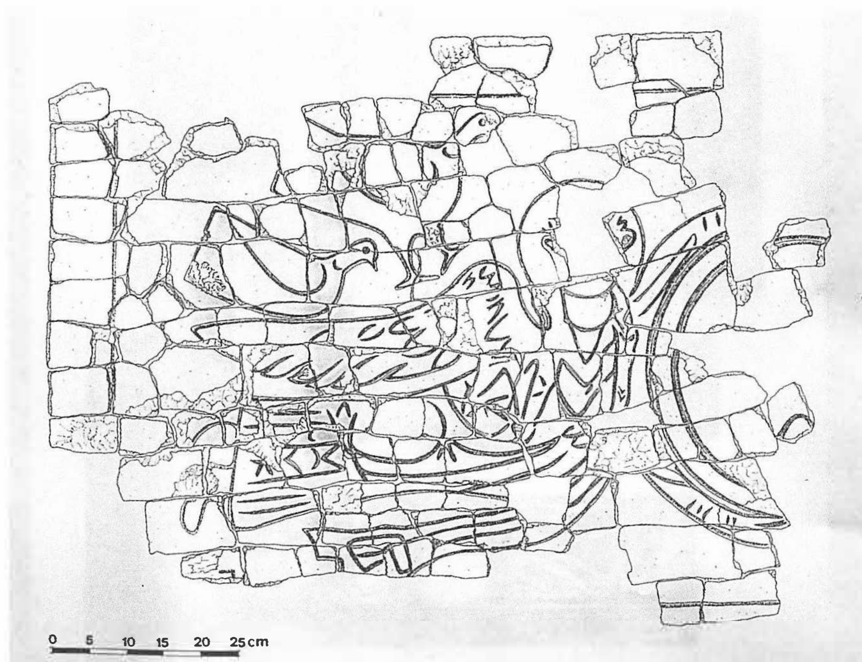


Fig. 14

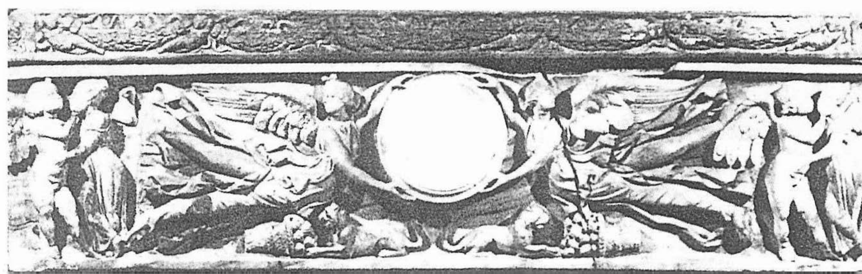


Fig. 15

Le figure del cacciatore e degli animali del pezzo tardo-antico di Concordia sono bidimensionali, quasi ritagliate nella pietra, secondo le nuove esperienze formali.

Tuttavia il cacciatore che con il cane assale da sinistra un cinghiale, mentre dall'alto in una resa prospettica sbagliata si avventa un altro cane, (fig. 13) sono elementi della composizione classica.

In un pluteo marmoreo rinvenuto nella basilica paleocristiana di Concordia, databile alla prima metà del VI sec. d.C. ([24]) è rappresentato su una faccia un angelo dalla lunga veste, che regge un clipeo; dalla parte opposta, simmetrico, doveva esserci un altro angelo.

La figura è appiattita, i particolari della veste e delle penne e piume dell'unica ala visibile sono resi con incisioni nette e rigide, e l'atteggiamento ricorda quello degli oranti nelle opere del primo cristianesimo (fig. 14).

Tuttavia la composizione si ispira ad una lunga tradizione classica, quella dei putti, o ancora più delle Vittorie alate che reggono un clipeo con l'iscrizione o il ritratto del defunto ([25]) (fig. 15).

Questo motivo nel mondo romano dall'arte ufficiale, dove era usato per celebrare il trofeo di un generale o dell'imperatore, è traslato nei monumenti funerari con il significato forse di apoteosi del defunto e compare spesso in sarcofagi del II sec. d.C.

Anche se non abbiamo in Concordia grande documentazione della fine del II - III sec. d.C., vuoi per motivi storici, di decadenza economica dovuta alle prime invasioni barbariche e alle lotte civili, vuoi perché il sepolcreto della fine del IV sec. si è impostato direttamente, distruggendolo in parte, su quello immediatamente precedente, le vittorie reggitrici di clipeo dovevano essere senz'altro conosciute.

Mi sembra che questi esempi possano evidenziare la continuità nella Concordia cristiana di una tradizione scultorea artigianale che

([24]) P. Croce Da Villa, *Concordia dal VI al IX sec. d.C.*, in *La Chiesa concordiese cit.*, p. 236 fig. 61.

([25]) Per gli eroti che sorreggono il clipeo v. M.E. Michieli, in *Museo Nazionale Romano, cit.*, I, 8, pp. 250-252; per le Nikai v. R. Belli, *ibidem*, p. 551. L'atteggiamento dell'angelo concordiese, il braccio sinistro sollevato, le gambe divaricate è analogo a quello delle sculture romane. Il clipeo doveva recare al centro la croce o un'immagine di Cristo, analogalmente ad un sarcofago di Marsiglia, in cui i geni alati reggono l'immagine di Cristo in trono con il libro della legge; v. H. Leclerq, *Dictionnaire d'archeologie chretienne cit., IV, I*, s.v. *David*, cc. 295-303 fig. 362.

di un vasto repertorio simbolico proposto nei primi secoli sceglie i motivi con cui aveva maggiore confidenza adottandone forse soltanto lo schema iconografico vuoto di contenuti o investito di significato diverso.

In Aquileia paleocristiana c'è più varietà iconografica; ma in Concordia, centro più piccolo e forse meno aperto alle nuove esperienze culturali, rimane ancora forte il legame con il passato, anche se via via adeguato ai nuovi linguaggi formali.

INDICE DEI NOMI

A CURA DI MARIA VERONESE

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

Z

INDICE

Finito di stampare
nel mese di aprile 1992
presso lo stabilimento
Arti Grafiche Friulane